Mary Douglas

Cómo piensan las instituciones

Alianza Universidad

3412853

¿CÓMO PIENSAN LAS INSTITUCIONES? ¿Tienen mente propia? Y si es así, ¿qué pensamientos ocupan esas mentes suprapersonales? MARY DOUGLAS examina estas cuestiones al tiempo que establece las bases de una teoría de las instituciones. El proceso de razonamiento humano se suele explicar con referencia a la mente individual, mientras que la autora se centra en la cultura. A partir de las obras de Durkheim y Fleck, intenta dilucidar hasta qué punto depende el propio pensamiento de las instituciones, cuyos distintos tipos permiten a los individuos pensar diferentes tipos de pensamiento y responder a distintas emociones. Presenta la misma dificultad explicar cómo los individuos llegan a compartir sus categorías de pensamiento que cómo logran dejar de lado sus intereses privados en aras del bien común. La autora sostiene que las instituciones no piensan independientemente, ni tienen objetivos propios, ni pueden crearse a sí mismas. Cuando las construimos, adaptamos nuestras ideas a una forma común y así tratamos de demostrar su legitimidad. Por último, nos advierte que no creamos que los pueblos primitivos piensan a través de ellas, mientras que los modernos decidimos los asuntos importantes individualmente: nuestras instituciones legitimadas toman decisiones fundamentales y esas decisiones siempre implican principios éticos.

Alianza Editorial

ISBN 84-206-2853-0

9 788420 628530

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1986 by Syracuse University Press, Syracuse, New York
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1996
J. I. Luca de Tena, 15; teléf. 393 88 88; 28027 Madrid
ISBN: 84-206-2853-0
Depósito legal: M. 24.603-1996
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Parque Industrial "Las Monjas"
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Impreso en LAVEL. C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

ÍNDICE

Prefacio 9

Prólogo 11

Introducción 15

Capítulo 1. Las instituciones no tienen mente propia 27

Capítulo 2. Se descarta la pequeña escala 41

Capítulo 3. Cómo sobreviven los grupos latentes. 55

Capítulo 4. Las instituciones se fundan en la analogía 73

Capítulo 5. Las instituciones definen lo idéntico. 85

Capítulo 6. Las instituciones recuerdan y olvidan. 103

Capítulo 7. UN CASO DE OLVIDO INSTITUCIONAL 121

Capítulo 8. LAS INSTITUCIONES SE OCUPAN DE LA CLASIFICACIÓN 135

Capítulo 9. LAS INSTITUCIONES TOMAN DECISIONES DE VIDA O MUERTE 161

BIBLIOGRAFÍA 185

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO 197

PREFACIO

Mary Douglas pronunció las seis Conferencias Abrams en la Universidad de Syracuse durante las dos últimas semanas de marzo de 1985. El ciclo se financia gracias a un fondo de la Exxon Education Foundation instituido en memoria de Frank W. Abrams, antiguo presidente del Consejo de Administración de Standard Oil Company (Nueva Jersey), sociedad predecesora de Exxon, y antiguo presidente del patronato de la Universidad de Syracuse.

Abrams fue, a lo largo de toda su vida, un destacado valedor de la enseñanza universitaria. Fundó el Consejo para la Ayuda Financiera a la Educación, presidió el Fondo de la Fundación Ford para el Progreso de la Educación y fue miembro del patronato de la Fundación Alfred E. Sloan. A través de la labor educativa y de los precedentes jurídicos que sentaron sus iniciativas, Abrams contribuyó a sensibilizar al mundo empresarial norteamericano respecto de la necesidad de prestar apoyo a la enseñanza universitaria privada.

La Exxon Education Foundation, cuyo liderazgo en la

ayuda a la enseñanza superior es bien conocido y respetado, prosigue la obra que inició Frank Abrams. Agradecemos a la Fundación su generoso apoyo a distintas iniciativas de nuestra Universidad y estamos particularmente orgullosos del ciclo de Conferencias Abrams, en la medida en que el propio Abrams se licenció en 1912 en nuestra Universidad.

Especial reconocimiento merecen los miembros del comité planificador del ciclo, encabezado por Guthrie S. Birkhead, decano de la Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. Colaboran con él Michael O. Sawyer, vicerrector de la Universidad y catedrático de Derecho constitucional; L.Richard Oliker, decano de la Escuela de Administración; Richard D. Schwarz, titular de la cátedra Ernest I. White de Derecho; Chris J. Witting, presidente del patronato de la Universidad de Syracuse, y Robert L. Payton, presidente de la Exxon Education Foundation.

Mary Douglas fue una invitada académica y conferenciante extraordinariamente complaciente. Pronunció cinco conferencias memorables, mantuvo frecuentes reuniones con el claustro y los estudiantes de cursos de doctorado, visitó las clases regulares e iluminó con su personal irradiación los días muchas veces tristes de comienzos de primavera en Syracuse.

Melvin A. Eggers
Rector de la Universidad de Syracuse

PRÓLOGO

Este libro es resultado de una invitación de la Universidad de Syracuse para pronunciar las seis conferencias del ciclo Frank W. Abrams. En casos semejantes, el tema viene en parte indicado por la ocasión. Un encargo de la Maxwell School of Citizenship and Public Affairs exige un asunto más bien amplio; una invitación a pronunciar una conferencia, que el tema se comprima en un espacio reducido. Que la elección recayera en mi persona sugería que era conveniente una síntesis personal. Se presentaba como una oportunidad irresistible para reiterar cosas que ya había intentado decir. Hablar, esta vez, ante la audiencia atenta y crítica de la Universidad de Syracuse significaba que debía intentar arrojar nueva luz sobre el tema, hacerlo más claro y convincente, y tal vez exponerlo por fin bien.

Es necesaria una teoría de las instituciones que corrija la actual visión asociológica de la cognición humana, pero también una teoría cognitiva que subsane los puntos débiles del análisis institucional. El tema es lo suficientemente vasto, actual e inexplorado como para justificar un enfoque especulativo. Este es

el primer libro que hubiera debido escribir después de hacerlo sobre mi trabajo de campo en África. En vez de ello, escribí *Pureza y peligro* (1966) en un esfuerzo por generalizar la experiencia de África a nuestra propia situación. En su día, mis amigos me dijeron que *Pureza y peligro* era oscuro e intuitivo y estaba mal preparado. Tenían razón y desde entonces no he cejado en el intento de comprender la fundamentación teórica y lógica que hubiera necesitado para poder presentar una tesis coherente sobre el control social de la cognición. Este libro representa otra introducción *post hoc*. Es como un prolegómeno a *Risk Acceptability* (1986), que denuncia ciertos *ángulos muertos* en nuestra profesión, así como la arraigada resistencia al tema. *Risk Acceptability*, por su parte, es como un apéndice introductorio a *Risk and Culture* (1982, con Aaron Wildavsky), obra que muestra cómo el análisis antropológico de las creencias públicas puede ampliarse a nuestro propio caso. Pero *Risk and Culture* es la tesis que hubiera debido preceder a la publicación de *Implicit Meanings* en 1970 con un ensayo titulado «Environment at Risk». Todos hubieran debido aparecer en orden inverso, terminando con *The Lele of the Kasai* (1963). En ese caso, el comité del ciclo de Conferencias Abrams recibiría ahora el primer trabajo de la serie. Pero, ¿cómo hubiera sido eso posible con las deudas que he ido contrayendo a lo largo de este prolongado espacio de tiempo? Muchos autores, jóvenes y viejos, algunos, por desgracia, ya fallecidos, me han ayudado en cada etapa. Ya me gustaría que esta obra fuera lo suficientemente acertada como para romper el maleficio, de manera que ahora pudiera empezar a escribir hacia delante, y no hacia atrás.

Este libro comienza con la hostilidad con que Durkheim y los durkheimianos fueron recibidos cuando hablaban de instituciones o grupos sociales como si se tratara de individuos. La propia idea de un sistema cognitivo suprapersonal despierta un profundo sentimiento de indignación. Este sentimiento es, en sí mismo, prueba de que por encima del nivel del ser humano individual otra jerarquía de «individuos» influye en los miem-

bros de los niveles inferiores para que reaccionen violentamente contra determinadas ideas. Se supone que un individuo que engloba seres humanos pensantes corresponde a una desagradable tipología totalitaria, una dictadura altamente centralizada y eficaz. Anthony Greenwald, por ejemplo, acude a Hannah Arendt y George Orwell en busca de modelos totalitarios de lo que denomina ámbitos extrapersonales de conocimiento (1980). La reflexión pone de manifiesto, al mismo tiempo, que en los niveles superiores de organización los controles sobre los miembros constitutivos de nivel inferior tienden a ser más débiles y difusos. Muchos pensadores de gran agudeza y capacidad se ponen tan nerviosos con la descarnada analogía política entre mente individual e influencias sociales en la cognición que prefieren ignorar el problema en su totalidad.

Los antropólogos no pueden hacerlo. Emile Durkheim, E. E. Evans-Pritchard y Claude Lévi-Strauss son grandes ejemplos a seguir. Pero el estudioso cuya impronta es más visible en todo el ámbito aquí cubierto es Robert Merton. A él se dedica, con respeto y afecto, la presente obra, confiando en que su generosidad sabrá pasar por alto sus carencias. Mi marido merece una mención especial. Cuando dos problemas parecen irresolubles, nuestra larga experiencia de vida doméstica ha sugerido un enfoque indirecto. En lugar de atacar de frente y por separado cada cuestión, cabe enfrentar un conjunto de problemas con el otro. Esta estrategia, que produce definiciones nuevas de lo que ha de resolverse, aporta el marco de la presente obra.

A lo largo de dos semanas deliciosas, disfruté de la cálida hospitalidad del Rector y de la Sra. Eggers y de muchos cursos y departamentos de Syracuse. El trabajo se vio aligerado gracias a la acogida y el apoyo de Guthrie Birkhead, decano de la Maxwell School, a los sabios consejos de Manfred Stanley (sin olvidar la crítica, siempre constructiva, de su familia) y a la perfecta organización de James G. Gies.

Algunas partes de la obra ya se habían sometido a prueba de una forma u otra. Los capítulos 1 y 2 se presentaron en la Conferencia sobre Categorías Correctas patrocinada por la

Fundación Wenner-Gren en honor de Nelson Goodman en la Northwestern University en 1985. Hago constar mi gratitud a todos los participantes por su contribución al examen de las cuestiones en ellos abordadas. También agradezco a Kai Erikson la oportunidad de ensayar partes del capítulo 3 en la Hollingshead Memorial Lecture de la Universidad de Yale. Una versión inicial de los capítulos 6 y 7 se presentó en el seminario sobre el tema «¿Es posible el orden social?», en la reunión de 1983 de la American Sociology Association, a cuyo presidente, James Shorter, debo el permiso para publicar este estudio más extenso sobre la memoria pública. Parte del capítulo 9 se expuso en el seminario sobre ética de Russell Hardin en la Universidad de Chicago. Agradezco a Rusell Hardin y Alan Gewirth sus útiles críticas. David Bloor, Barry Barnes y Lawrence Rosen también formularon importantes críticas. Muchas personas en la Northwestern University han discutido y criticado diferentes partes del libro. Reid Hastie aportó un equilibrio muy necesario y toda una serie de referencias de artículos psicológicos. Robert Welsh leyó todo el manuscrito y formuló críticas muy atinadas. Andrew Leslie trabajó en la bibliografía. Richard Kerber investigó las clasificaciones del comercio del vino. Y Helen McFaul, que fue mucho más allá del mero cumplimiento de sus obligaciones, me proporcionó esa ayuda ideal de secretaría con que sueña todo autor.

M. D.

INTRODUCCIÓN

Escribir sobre cooperación y solidaridad significa escribir, al mismo tiempo, sobre rechazo y desconfianza. El concepto de solidaridad sugiere individuos que están dispuestos a sufrir en representación del grupo más amplio y que esperan que los restantes miembros individuales del mismo hagan otro tanto por ellos. Es difícil hablar de estas cuestiones fríamente. Tocan sentimientos íntimos de lealtad y veneración. Tanto quien haya aceptado un depósito de confianza y exigido sacrificios como quien de buen grado la haya depositado y los haya realizado conoce la fuerza del vínculo social. Sea la situación de adhesión a la autoridad, odio a la tiranía o un punto medio entre ambos extremos, el vínculo social en sí se considera por encima de toda discusión. Los intentos de sacarlo a luz del día e investigarlo tropiezan con resistencias. No obstante, debe ser objeto de examen. Todo el mundo se ve directamente afectado por la índole de la confianza que le rodea. A veces, una crédula estabilidad permite a los dirigentes hacer caso omiso de las necesidades públicas. A veces, la confianza es *a corto plazo* y frágil, y se disuel-

ve fácilmente en el pánico. A veces, la desconfianza es tan profunda que la cooperación resulta imposible.

Un ejemplo contemporáneo ayudará a enfocar mejor estos planteamientos abstractos. El campo de la medicina nuclear presenta un magnífico historial de confianza y cooperación mutuas. Los científicos poseen una manera aceptada de contrastar sus respectivas afirmaciones; creen en sus métodos, y tienen fe en los resultados de la misma forma en que médicos y pacientes confían los unos en los otros. Si la intensidad de la solidaridad puede medirse por la pura fuerza de los logros, aquí tenemos un caso clarísimo. Rosalyn Yalow ha presentado recientemente un relato (1985) de la historia de la subdisciplina a la que dedicó su vida profesional. Su relato estuvo inspirado por indicios de que la actividad se encuentra ahora a punto de verse interrumpida. Blanco de durísimos ataques basados en el temor a los efectos nocivos de las radiaciones, nada que los científicos puedan alegar en su defensa es capaz de disipar los recelos que inspira.

Rosalyn Yalow se incorporó al Veterans Administration Hospital del Bronx en el decenio de 1940 para establecer un servicio de radioisótopos que iba a utilizar indicadores radiactivos con fines de investigación clínica. Desde entonces, los logros del servicio han sido asombrosos. Los médicos utilizaron yodo radiactivo para investigar la fisiología y tratar las dolencias de la glándula tiroides, y simultáneamente para medir el volumen sanguíneo en el torrente circulatorio. Esto les permitió poner a punto métodos experimentales para evaluar las tasas de síntesis y degradación de las seroproteínas presentes en la sangre. La aplicación de estas técnicas al ciclo de la insulina en el organismo llevó a una revisión fundamental de los conocimientos sobre la diabetes, y de los éxitos en el tratamiento de las dolencias tiroideas y de la diabetes se llegó al principio del radioinmunoensayo (RIE). Se trata de una técnica para hacer visibles los procesos fisiológicos consistente en administrar a pacientes radioisótopos y seguir su comportamiento en el organismo. El RIE, cuyas aplicaciones son incontables en todos

los campos de la medicina, se utiliza en programas estatales para detectar casos de hipotiroidismo en recién nacidos. Este trastorno, indetectable mediante métodos clínicos, afecta a 1 de cada 4.000 neonatos en los Estados Unidos y a 4 de cada 100 en el llamado cinturón del bocio, en la región situada al sur del Himalaya. De no ser objeto de inmediato tratamiento, tiene como resultado un retraso mental irreversible. Desde la detección y el tratamiento de cánceres malignos a las dolencias cardiacas, el ámbito de aplicación del RIE no parece conocer límites.

La otra cara de la moneda de este impresionante palmarés médico son los millones de personas expuestas a pequeñas dosis de radiación nuclear y los cientos de miles expuestas a dosis moderadas. Los elementos de juicio que se han ido acumulando demuestran que la exposición aguda a dosis elevadas puede ser rápidamente mortal y que la exposición crónica a dosis más moderadas puede tener como resultado trastornos malignos o un fallecimiento prematuro. Las actuales críticas que amenazan las aplicaciones médicas del RIE parten de estos peligros. ¿Qué se entiende por dosis pequeñas? ¿Cuál es una exposición corta y cuál una larga? ¿Están justificados los temores? A estas preguntas trata de responder el relato de Rosalyn Yalow.

El tema es altamente técnico. Desde el nacimiento de la humanidad nuestros antepasados estuvieron expuestos a las radiaciones derivadas, por una parte, de la radiactividad natural del suelo y de los alimentos y, por otra, de los rayos cósmicos. Estas radiaciones constituyen la radiación natural de fondo, que varía según las regiones. Por término medio, la exposición a la radiación de fines médicos añade una dosis más o menos equivalente a la del entorno natural. Para saber si ésta es peligrosa para la salud no es difícil diseñar estudios en las regiones del mundo en que la radiación natural de fondo es particularmente alta con objeto de comprobar si la población expuesta presenta índices de cáncer más elevados. En los Estados Unidos, siete estados tienen una radiación natural de fondo más elevada que el resto, pero sus índices de cáncer son inferiores a

la tasa mediana correspondiente al conjunto del país. Asimismo, aunque las altitudes elevadas están asociadas a una alta exposición a radiaciones, en los Estados Unidos se observa una relación inversa entre la altitud y la incidencia de leucemias y linfomas. Un detallado estudio realizado en China tuvo por objeto 150.000 campesinos han con un estilo de vida y una constitución genética básicamente análogas. La mitad de ellos vivían en regiones de suelo radiactivo y estaban expuestos a dosis tres veces más elevadas que la otra mitad. El estudio evaluó gran número de posibles efectos de las radiaciones sobre la salud, pero no consiguió encontrar ninguna diferencia entre los habitantes de las dos zonas. Estas y otras investigaciones apuntan, pues, a la conclusión de la que la exposición a radiaciones tres o incluso diez veces más elevadas que la del fondo natural carece de efectos negativos sobre la salud.

Este libro no se interesa por saber si está o no justificado lo que Yalow califica de «miedo fóbico a la radiación». Ahora bien, el ejemplo ilumina una serie de aspectos que son objeto de análisis en las páginas que siguen. El radical desacuerdo entre los científicos que practican la medicina nuclear, por una parte, y un sector de la opinión pública, por otra, ilustra esa sordera selectiva en la que ninguna de las dos partes de un debate es capaz de oír lo que dice la otra. La incapacidad para dejarse convertir por argumentos razonados se atribuirá en capítulos posteriores al dominio de las instituciones sobre nuestros procesos de clasificación y reconocimiento. Los médicos nucleares afirman no jugar con las vidas de sus pacientes ni exponer a peligros al resto de la población. Los fóbicos nucleares lo niegan porque saben que toda forma de medicina entraña un riesgo: pasarlo por alto sería poco íntegro. El saber y la pericia médicos nunca serán suficientes. Rechazada la afirmación de que no existe peligro alguno, su interés se centra parcialmente en sopesar la salvación de enfermos frente a los riesgos que se hace correr al conjunto de la población, concluyendo que nadie tiene el derecho a decidir quién debe ser sacrificado en beneficio de los demás. A modo de réplica, se aduce que los fóbi-

cos nucleares se arrogan precisamente esa decisión al colocar los derechos de los sanos por encima de las vidas de las víctimas del cáncer, los diabéticos, los enfermos de tiroides y corazón, y los recién nacidos a punto de convertirse en retrasados mentales, cuya salvación dependería de las nuevas y eficaces técnicas de diagnóstico y tratamiento. La contrarréplica consiste en declinar el honor de elegir entre víctimas sacrificiales y suele ir normalmente acompañada de una insistencia en que, de tener las mismas oportunidades que la medicina nuclear, la medicina alternativa y una buena dieta podrían mejorar nuestra esperanza de vida tanto como ésta.

El debate entre médicos y fóbicos nucleares ejemplifica, quintaesenciados, los argumentos a favor y en contra de la solidaridad, expresados en una forma contemporánea aguda. La solidaridad, en efecto, es mero gesto si no implica ningún sacrificio. El último capítulo replanteará alternativas parecidas. Para prepararlo, los capítulos que lo preceden insistirán trabajosamente en la base compartida del conocimiento y los criterios morales. La conclusión será que, en situaciones de crisis, los individuos no toman por su cuenta decisiones de vida o muerte. Las instituciones resuelven quién ha de salvarse y quién ha de morir. Dicho con mayor contundencia: el raciocinio individual no puede solucionar tales problemas. Una respuesta sólo se considerará correcta si sustenta el pensamiento institucional que ya existe en las mentes de los individuos cuando tratan de decidir.

«El caso de los espeleólogos» es un ejemplo ficticio ideado precisamente para ilustrar las discrepantes respuestas de los filósofos ante el dilema de si se debe o no sacrificar una vida en beneficio de las vidas de los demás (Fuller 1949). La historia tiene como escenario el Tribunal Supremo de un lugar llamado Newgarth y se sitúa en un futuro año 4300. Cuatro hombres han sido condenados por homicidio por un tribunal inferior y, tras un recurso de casación, su caso ha llegado al Tribunal Supremo. El presidente del Tribunal resume su historia: Cinco miembros de la Sociedad Espeleológica estaban explorando

una profunda cueva cuando un derrumbamiento de rocas bloqueó completamente la única entrada de la misma. Una nutrida expedición de rescate comenzó a excavar un túnel a través de la roca, pero el trabajo era duro y peligroso. Diez hombres fallecieron en el intento. Al vigésimo día de su cautiverio se consiguió establecer contacto radiofónico y los espeleólogos atrapados preguntaron cuánto se tardaría en liberarlos. Se calculó que, como mínimo, harían falta otros diez días. Los espeleólogos solicitaron asesoramiento médico para saber si sus raciones eran suficientes y así supieron que no había esperanzas de que sobrevivieran diez días más. Preguntaron entonces si tenían posibilidades de sobrevivir si comían la carne de uno de los miembros del grupo y se les dijo, a regañadientes, que sí, pero nadie —fuera sacerdote, médico o filósofo— estuvo dispuesto a aconsejarles qué debían hacer. Después de eso, se interrumpieron las comunicaciones radiofónicas. A los treinta y dos días de su encierro, se consiguió perforar la entrada y cuatro hombres salieron de la cueva.

Los cuatro supervivientes relataron que un miembro del grupo llamado Roger Whetmore había propuesto la solución de comer la carne de uno de ellos, había sugerido que la elección se jugase a los dados y había mostrado un dado que casualmente llevaba consigo. Al final, los demás accedieron y estaban a punto de llevar a efecto el plan cuando Roger Whetmore se desdijo, alegando que prefería esperar una semana más. Los otros, sin embargo, decidieron seguir adelante, arrojaron el dado por él y, luego, habiendo sido designado como víctima, lo mataron y comieron.

Abriendo el debate, el presidente expresó la opinión de que el jurado que los había declarado culpables había actuado correctamente, pues con la ley en la mano no cabía duda alguna en cuanto a los hechos: los cuatro procesados le habían quitado intencionadamente la vida a otro hombre. Por lo tanto, proponía al Tribunal Supremo que confirmase la sentencia y solicitaba clemencia al primer mandatario. A continuación intervinieron los otros cuatro magistrados.

El primero señaló que sería inicuo condenar por asesinato a estos hombres y, en vez de solicitar clemencia, propuso que fueran absueltos. Su argumentación invocó dos principios distintos. El grupo atrapado se había visto geográficamente separado del imperio de la ley: aislado por una sólida barrera de roca, era como si se encontrara en una isla desierta o en territorio extranjero. En su desesperada situación, se hallaban, moral y jurídicamente, en estado de naturaleza y la única ley a la que estaban sujetos era el convenio o contrato que establecieran entre ellos. Dado que se había sacrificado la vida de diez trabajadores en el intento de salvarlos, quien quisiera condenar a los acusados debía estar dispuesto a llevar a juicio a las organizaciones de rescate por asesinar a estos trabajadores. Por último, aludió a la diferencia entre la letra de la ley y la interpretación de sus fines: no entraba en los fines de la ley que definía el homicidio condenar a unos hombres espoleados por el hambre de los que bien podía decirse que habían obrado en defensa propia.

El siguiente magistrado discrepó vehementemente de esta argumentación, preguntándose: «¿En virtud de qué autoridad nos convertimos en un Tribunal de la Naturaleza?». Luego, se abstuvo de pronunciarse.

El tercer magistrado también discrepó del primero, haciendo hincapié en que los hechos demostraban que los acusados habían tomado intencionadamente la vida de su compañero. Pero tampoco se mostró de acuerdo con la solicitud de clemencia sugerida por el presidente. No era apropiado que el brazo judicial rehiciese la ley o usurpase competencias de otros órganos de gobierno.

El último juez, sin hacer especial referencia a los hechos o a la ley, concluyó que los acusados eran inocentes porque «los hombres son gobernados no por palabras escritas sobre papel o por teorías abstractas, sino por otros hombres»: en este caso las encuestas de opinión indicaban que el 90 por ciento de la opinión pública estaba a favor del indulto. No obstante, no respaldaba la recomendación del presidente pues le constaba

que, en su fuero interno, el primer mandatario no deseaba conceder el indulto y que aún mostraría menos inclinación a concederlo si recibía una recomendación del Tribunal Supremo a tal efecto. Consecuentemente, no formulaba ninguna recomendación de indulto, pero sí era partidario de la libre absolución de los acusados.

Así pues, sólo el presidente estaba a favor de solicitar clemencia. Dos jueces propugnaban la absolución; dos eran favorables a la condena, y uno se abstuvo de pronunciarse. Dividida así la opinión del Tribunal Supremo, quedó confirmada la decisión del tribunal inferior, y los cuatro hombres fueron condenados y ejecutados en la horca.

Por medio de esta fábula, Lon Fuller presentó el abanico convencional de la opinión judicial desde la Era de Pericles hasta el momento en que la escribió. Dos de sus jueces sienten una fuerte simpatía por los acusados y recomiendan anular la condena, si bien por motivos distintos. Al primer juez no le importan nada las leyes escritas (como observa, en tono de queja, uno de sus doctos colegas). Lo que le atrae, personalmente, es la idea de un estado de naturaleza no sujeto a más limitaciones que el contrato entre individuos. Se expresa con pasión, como si pudiera verse a sí mismo en la cueva, sellando el pacto y jugándose al azar ganarlo o perderlo todo. Sus puntos de vista liberales casan bien con una forma de sociedad en la que su inclinación a correr riesgos y su predisposición a negociar serían muy rentables. Tan compenetrado está con la idea del contrato que pasa por alto el hecho de que la víctima se había retirado del mismo y, al proponer el argumento de la defensa propia, pasa incluso por alto otro hecho: que la víctima no suponía ninguna amenaza para la vida de los acusados. A sus compañeros de tribunal no les resulta difícil encontrar razones para discrepar de él.

El último magistrado, que también recomendó la absolución, apenas parece razonar como un hombre de leyes. Desea omitir legalismos absurdos; se siente capaz de leer el pensamiento de los acusados, y estima que sería escandaloso conde-

narlos después de todos los horrores que habían tenido que soportar. Lo importante, para él, son los motivos y las emociones. También adivina el pensamiento del primer mandatario, a quien le unen lazos familiares. La vía que propone pretende, precisamente, sortear las malas tentaciones del jefe del ejecutivo. Este astuto y bienintencionado juez rinde tributo a la verdad emocional. Su postura se corresponde con los planteamientos observables en sectas igualitarias fundadas para rechazar el ritualismo desprovisto de sentido y predicar directamente al corazón de los hombres.

Las simpatías del tercer juez no están ni a favor ni en contra de los acusados. Para él, son importantes la ley, las responsabilidades de los jueces al administrarla y la distribución existente de las distintas funciones dentro de un Estado complejo. Es un constitucionalista que se identifica con una sociedad jerárquica.

Los tres juicios expresan tres filosofías jurídicas bien diferenciadas. No es casual que Lon Fuller haya escogido temas recurrentes en la historia de la jurisprudencia. Son temas que reaparecen una y otra vez porque corresponden a formas de vida social que reaparecen una y otra vez. En otro lugar hemos descrito dichas formas como individualistas, sectarias y jerárquicas (Douglas y Wildavsky 1982). Nada conseguiría jamás que los jueces concordasen en enrevesados asuntos de vida o muerte. Cada uno razona en función de sus compromisos institucionales. Este libro se ha escrito precisamente para alentar una mayor indagación de la relación entre mentalidades e instituciones.

Con el fin de seguir profundizando en los principios elementales de la solidaridad y la confianza, volvamos al punto en que los cinco hombres se enteran de que no pueden sobrevivir con los víveres que llevan consigo. Podría haberse tratado de un grupo de turistas procedentes de una localidad pequeña y solidaria. Supongamos que compartían la adhesión a los principios jerárquicos del último magistrado. En tal caso, habrían aceptado la idea de que uno de ellos podía ser legítimamente sacrificado en aras de la supervivencia de los demás. La idea de

jugarse a los dados la elección de la víctima les habría parecido irracional e irresponsable. El líder habría asumido primero toda la responsabilidad y se habría ofrecido para el honor del sacrificio. Pero dado que el líder desempeñaba un importante cometido en la comunidad de origen, los demás habrían opuesto reparos. En ningún caso podían regresar a la luz del día después de haber matado y devorado al hidalgo local, al párroco, al jefe de los scouts. Se ofrecería entonces el miembro más joven y menos importante; los demás objetarían, aduciendo su juventud y la vida que todavía tenía por delante. Le tocaría luego el turno al más viejo, por aquello de que ya estaba al cabo de la vida, y luego al padre de una familia numerosa. Durante los diez últimos días de su cautiverio el grupo se dedicaría a buscar cortésmente un principio jerárquico satisfactorio para designar a la víctima, pero es muy posible que no llegasen a encontrar ninguno.

Supongamos ahora que los prisioneros en la cueva son miembros de una secta religiosa que están pasando unas vacaciones juntos. Saber que 500 toneladas de roca bloquean la salida les llena de regocijo porque comprenden que ha llegado el día del juicio y que se les preserva del Armagedón para su salvación eterna. Consecuentemente, dedican el tiempo de espera a cantar himnos de alabanza.

Sólo unos individuos no vinculados entre sí por lazo alguno ni influidos por principio alguno de solidaridad habrían podido concebir la idea del sorteo caníbal como solución apropiada.

Argumentando desde premisas diferentes: nunca podremos mejorar nuestra comprensión a menos que examinemos y reformulemos nuestros supuestos básicos. Los siguientes capítulos pretenden indagar hasta qué punto depende el pensamiento de las instituciones. Una argumentación compleja exige un marco claro. He elegido las obras de Emile Durkheim y Ludwik Fleck para abordar la solidaridad y la cooperación. Para ambos, la auténtica solidaridad sólo es posible cuando los individuos comparten las categorías de pensamiento. Que esto sea

posible es algo que muchos filósofos encuentran inaceptable porque se contradice con los axiomas fundamentales de la teoría del comportamiento racional, que exige que cada pensador sea considerado como un individuo soberano. Pero, desarrollada a partir de esta estructura axiomática, la teoría de la elección racional tropieza con dificultades insuperables para explicar la solidaridad. Estas conferencias persiguen como objetivo reconciliar ambos enfoques, defendiendo que las ideas de Durkheim y Fleck se tomen en adelante más en serio en los análisis de la naturaleza del vínculo social. Hay cierta tendencia a desestimar a ambos autores porque parecen afirmar que las instituciones tienen mente propia. Pero merece la pena dedicar nuestro tiempo a comprender lo que estos pensadores realmente dijeron.

Capítulo 1

LAS INSTITUCIONES NO TIENEN MENTE PROPIA

No merece el título de sociedad un grupo cualquiera de pasajeros de autobús o una aglomeración fortuita de gente: para ello, debe existir algún tipo de pensamiento o sentimiento comunes entre sus miembros. Pero eso no significa que un grupo corporativo posea actitudes propias. De poseer algo, lo hace a causa de la teoría jurídica que le dota de personalidad ficticia. Ahora bien, no basta con la existencia legal. Las presunciones jurídicas no atribuyen un sesgo emocional a las corporaciones. No cabe afirmar que un grupo se «comporte», ni mucho menos que piense o sienta, por el mero hecho de que se halle legalmente constituido.

Si bien lo anterior es literalmente cierto, buena parte del pensamiento social lo niega de forma implícita. La teoría marxista supone que una clase social es capaz de percibir, elegir y actuar de acuerdo con sus propios intereses de grupo. La teoría democrática se fundamenta en la idea de la voluntad colectiva. Ahora bien, a la hora del análisis detallado, la teoría de la elección racional individual no encuentra más que dificultades

en el concepto de comportamiento colectivo. La idea de que el comportamiento racional se basa en motivos egoístas es uno de sus axiomas. El individuo calcula lo que mejor sirve a sus intereses y actúa en consecuencia. Tal es la base de la teoría en que se asientan el análisis económico y la teoría política. Aun así, tenemos la impresión contraria. Intuitivamente pensamos que los individuos contribuyen al bien común con generosidad y hasta sin vacilación, sin ningún afán evidente de lucro personal. Por otra parte, diluir el significado del comportamiento egoísta hasta cubrir todas las motivaciones desinteresadas posibles tan sólo torna vacua la teoría.

Emile Durkheim pensaba de otra manera acerca del conflicto entre el individuo y la sociedad (Durkheim 1903, 1912), y trasladó dicho conflicto a elementos en pugna dentro de la persona. Para él, el error inicial consiste en negar los orígenes sociales del pensamiento individual. Es la sociedad la que da al individuo las clasificaciones, las operaciones lógicas y las metáforas orientadoras. En particular, la noción de la corrección apriorística de algunas ideas y del carácter absurdo de otras se imparte como un elemento más del entorno social. La reacción de ultraje que se produce cuando se cuestionan opiniones profundamente arraigadas —consideraba— constituye una respuesta visceral debida al compromiso con el grupo social. Desde su punto de vista, el trabajo epistemológico ofrecía el único programa de investigación capaz de explicar cómo se crea un bien colectivo.

Durkheim, cuyo pensamiento es de gran actualidad, creía que el utilitarismo nunca podría explicar los fundamentos de la sociedad civil. Muchos de los sofisticados problemas y paradojas del utilitarismo eran insospechables en su tiempo. Pero siempre estuvo convencido de que el modelo benthamiano, según el cual el orden social se produce automáticamente a partir de actos motivados por los intereses particulares de individuos racionales, era demasiado limitado pues no brindaba ninguna explicación de la solidaridad grupal.

La epistemología sociológica de Durkheim suscitó una

oposición considerable y ha permanecido sin desarrollar hasta el día de hoy. Al magnificar el papel de la sociedad en la organización del pensamiento, minimizó el del individuo. Debido a ello, fue tildado de racionalista y radical. Y al no haber pormenorizado con precisión las distintas etapas de su argumento funcionalista, se granjeó la crítica opuesta, la de ser no ya demasiado racional, sino por el contrario apelar al irracionalismo. Parecía estar invocando una suerte de entidad mística, el grupo social, y dotándola de poderes superorgánicos y de autosustentación. Ello le valió la acusación de teórico social conservador. Pero a pesar de todos estos puntos débiles, su idea resultaba todavía demasiado buena como para descartarla. Los recursos epistemológicos pueden tal vez explicar lo que no puede explicar la teoría del comportamiento racional.

Según Robert Merton, el interés francés por la sociología del conocimiento era en buena medida independiente de las prolíficas discusiones sobre ideología y conciencia social que tenían lugar en Alemania al mismo tiempo. Su ensayo sobre Karl Mannheim ofrece un marco esencial para este tema (1949). Merton señaló que, al seleccionar los problemas, los franceses hacían hincapié en «el grado de variación entre gentes diferentes, no sólo en cuanto a estructuras sociales y morales, sino también en lo que a orientación cognitiva se refiere». En cambio, la sociología del conocimiento alemana se encontraba profundamente influida por el hegelianismo de izquierda y la teoría marxista. En sus formulaciones más tempranas, la sociología del conocimiento alemana se hallaba lastrada por problemas relativistas y dominada por intenciones propagandísticas. A medida que se fueron eliminando estos elementos, el interés se centró mucho más en las relaciones del individuo con el orden social en general. El efecto de la variación del orden social era (y todavía es) ampliamente despreciado. Todo se centraba en los intereses. La tipología corriente del conocimiento, por ejemplo, tiende a explicar los distintos puntos de vista por referencia a los intereses conflictivos de diferentes sectores de la moderna sociedad industrial. No hubo ningún intento de comparar puntos de vista que

se basasen en tipos de sociedad completamente distintos. Merton concluye su estudio con una lista de los defectos lógicos de los argumentos de Mannheim y descubre los mecanismos retóricos que éste utilizó para superarlos. Resulta evidente que ningún marco comparativo disciplinado podía surgir a partir de una sociología que no se interesaba por la variabilidad de las diferentes sociedades.

El grado de asimilación de las ideas durkheimianas francesas por la sociología de la ciencia no es comparable al de la contribución alemana. En primer lugar, resultaban menos atractivas por el mero hecho de ser menos políticas, al ocuparse como hacían de ejemplos de gentes remotas y exóticas. En segundo lugar, aunque la sociología se iniciara tal vez en cuestiones filosóficas y políticas, recibió su principal impulso de desarrollo del hecho de que suministraba una herramienta indispensable a efectos administrativos. Por todo ello el programa intelectual de Durkheim ha languidecido.

Por fortuna, el actual interés por la obra de Ludwik Fleck en filosofía de la ciencia coincide con un interés por los orígenes del compromiso y el altruismo en el ámbito de la ciencia política. En su libro sobre la identificación de la sífilis, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico* (1935), Fleck desarrolló y amplió el enfoque de Durkheim. Merecería la pena efectuar una comparación detallada de sus puntos de acuerdo y de sus diferencias. En muchas ocasiones, Fleck va mucho más lejos que Durkheim; en otras, se le escapa la síntesis central de aquél. Ambos se mostraron igualmente insistentes en cuanto a la base social de la cognición.

En su crítica escéptica de las teorías causales, David Hume ya había planteado el problema que luego abordaría Durkheim; Hume había aseverado que en nuestra experiencia sólo encontramos sucesión y frecuencia, y no leyes o necesidad. Somos nosotros mismos los que atribuimos la causalidad.

Citando a Hume, Durkheim también formuló la misma pregunta a un auditorio imaginario de filósofos aprioristas, desafiándoles a mostrarnos «de dónde nos viene esta sorprendente

prerrogativa y cómo es que podemos ver, en las cosas, relaciones que el simple espectáculo de las cosas no puede revelarnos». Y su propia respuesta fue que las categorías de tiempo, espacio y causalidad tienen un origen social.

En efecto, ellas expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; sobrepasando en extensión a todo el resto de nuestras nociones, dominan todas las particularidades de nuestra vida intelectual. Pues si los hombres no se entendieran en todo momento sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., se volvería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, consiguientemente, toda vida en común. Además, la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma... [H]ay un mínimo de conformismo lógico sin el que tampoco puede pasarse. Por esta razón, deja caer todo el peso de su autoridad sobre sus miembros, a fin de prevenir las disidencias... La necesidad con la que se nos imponen las categorías no es, pues, efecto de simples hábitos cuyo yugo podríamos sacudir con un pequeño esfuerzo; no es tampoco una necesidad física o metafísica, pues las categorías cambian según los lugares y los tiempos; es una particular suerte de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad. (Durkheim 1912, págs. 29-30 [52-53].)*

Compárense estas afirmaciones con Fleck, quien dijo:

El conocer representa la actividad más condicionada socialmente de la persona y el conocimiento es la creación social por excelencia. En la misma estructura del lenguaje hay una filosofía característica de la comunidad, incluso una simple palabra puede contener una filosofía compleja... Cualquier teoría del conocimiento que no tenga en cuenta, como principio general y concreto, esta condicionalidad socioló-

* Las citas de Durkheim y Fleck reproducen, respectivamente, las traducciones de Ana Martínez Arancón y Santiago González Noriega (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993) y de Luis Meana y Ángel González de Pablo (*La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1986). Se consignan entre corchetes las páginas correspondientes a las versiones españolas. *(N. del T.)*

gica de todo conocimiento es una trivialidad. (Fleck 1935, pág. 42 [89-90].)

Fleck fue más lejos que Durkheim en el análisis de la idea de grupo social e introdujo diversos términos técnicos: el colectivo de pensamiento (equivalente al grupo social de Durkheim) y su estilo de pensamiento (equivalente a las representaciones colectivas), que guía y educa a la percepción y produce una acumulación de conocimiento. Para Fleck, el estilo de pensamiento establece las condiciones previas a cualquier cognición y determina qué se puede considerar como una pregunta razonable y una respuesta verdadera o falsa; facilita el contexto y traza los límites para cualquier juicio sobre la realidad objetiva. Su característica esencial es hallarse oculto a los integrantes del colectivo de pensamiento.

El individuo no tiene nunca, o casi nunca, conciencia del estilo de pensamiento colectivo, que casi siempre ejerce sobre su pensamiento una coerción absoluta y contra el que es sencillamente impensable una oposición. (Fleck 1935, pág. 41 [87-88].)

El estilo de pensamiento de Fleck se encuentra, según algunos filósofos, muy próximo a la idea de un sistema conceptual que limita y controla la cognición individual de manera tan estricta que queda excluida toda comunicación transcultural. Para Fleck el estilo de pensamiento ejerce tanta autoridad sobre el sujeto que piensa como para Durkheim la representación colectiva sobre la cultura primitiva, aunque Fleck no hablaba de primitivos.

A juicio de Durkheim, la división del trabajo explica la gran diferencia entre las sociedades primitiva y moderna: para entender la solidaridad debemos examinar aquellas formas elementales de sociedad que no dependen del intercambio de bienes y servicios diferenciados. Según él, en estos casos elementales todos los individuos llegan a pensar igual al interiorizar su idea del orden social y sacralizarla. La esencia de lo

sagrado es ser peligroso y ser puesto en peligro, instando a todo buen ciudadano a defender sus bastiones. El universo simbólico compartido y las clasificaciones de la naturaleza encarnan los principios de autoridad y coordinación. En semejante sistema, los problemas de legitimidad se resuelven porque los individuos siempre llevan el orden social dentro de sus cabezas y lo proyectan sobre la naturaleza. Sin embargo, una división del trabajo avanzada destruye esta armonía entre moral, sociedad y mundo físico para sustituirla por una solidaridad que depende de la situación del mercado. Durkheim no creía que la solidaridad basada en el simbolismo sagrado fuera posible en la sociedad industrial. En los tiempos modernos, lo sagrado se ha trasladado al individuo. Estas dos formas de solidaridad constituyen la base de la tipología principal en la teoría de Durkheim (Durkheim 1893, 1895).

Fleck distinguía entre el colectivo de pensamiento, compuesto de los creyentes verdaderos, y la comunidad de pensamiento, miembros formales del anterior, pero que no se encuentran necesariamente sujetos a los condicionamientos del estilo de pensamiento. Suponía, además, que de acuerdo con su permanencia a través del tiempo los colectivos de pensamiento podían variar desde formaciones puramente transitorias y accidentales hasta formaciones de gran estabilidad. A su juicio, el estilo de pensamiento de las formaciones estables como gremios, sindicatos e iglesias es más disciplinado y uniforme. Fleck analizó con cierto detalle la estructura interna de los grupos: una elite interna de iniciados de alto rango en el centro; las masas en las fronteras exteriores. Todo gira en torno al centro. La periferia asume sus ideas en un sentido literal, sin cuestionarlas, y sufre un proceso de osificación. Fleck imaginaba muchos mundos de pensamiento, cada uno con su centro y su periferia, entrecruzándose, separándose, fundiéndose, y en cierto paralelismo con la densidad moral en la teoría de Durkheim, admitía que el volumen en sí de interacción podía variar. El grado de concentración y energía del centro depende de la presión de la demanda procedente de las fronteras exteriores.

Cuando esa interacción es fuerte, rara vez se plantea la cuestión de la desviación individual. A Fleck no le interesaba lo sagrado ni la evolución social. Pese a ello, aplicó la idea durkheimiana de un estilo de pensamiento soberano a la sociedad moderna, e incluso a la ciencia. Esto hubiera escandalizado a Durkheim. Los durkheimianos —en palabras suyas— hacían gala de «un respeto demasiado grande, rayano en la veneración piadosa, por los hechos científicos» (págs. 46-47 [94]), actitud que ridiculizó como un obstáculo ingenuo para la construcción de una epistemología científica.

Las teorías de Durkheim invocan a menudo una misteriosa mente grupal y superorgánica. No se puede en verdad acusar a Fleck del mismo defecto. Su enfoque era completamente positivista. Al ponderar las críticas que se les hicieron a ambos, una buena estrategia consiste en llevarles a plantear una defensa común. A veces es Fleck el que ofrece la mejor respuesta; otras, es Durkheim. Peleando como aliados, codo con codo, el uno puede compensar con su fuerza las debilidades del otro.

En su prólogo, el editor y traductor del libro de Fleck compara el rechazo inicial que sufrió por parte de la crítica con el inmediato y clamoroso éxito de *Logic der Forschung* de Karl Popper, que apareció por las mismas fechas (Trenn 1979, pág. x). Estas diferentes acogidas bien pudieran explicarse por la fuerza respectiva del colectivo de pensamiento a que pertenecía cada autor: Popper era una personalidad eminente del prestigioso círculo de los filósofos vieneses, mientras que Fleck era un completo intruso en la filosofía. La noticia biográfica lo retrata como «un humanista de saber enciclopédico» (Fleck, págs. 149-53). Como médico y bacteriólogo cuyas publicaciones versaban sobre la serología del tifus, la sífilis y diversos organismos patógenos, Fleck no estaba en buena posición para impresionar a los filósofos. Sería más durkheimiano abundar en la propia idea de Fleck de que es el colectivo de pensamiento, es decir, la organización social, lo que explica la falta de interés con que en un principio se le acogió. Aun así, no deja de resultar interesante la sugerencia del editor que atribuye el fra-

caso inicial a una incompatibilidad de estilos de pensamiento. De hecho, parecer ser que los primeros críticos le imputaron una minimización reduccionista del papel del científico individual. Se le reprochó que desatendiese a las personalidades individuales de la historia de la ciencia. Se desestimó su análisis sociológico como una parca aportación a lo que ya había dicho Max Weber. En definitiva, se criticó la totalidad de su mensaje y no los meros elementos accesorios. Se rechazó su imperiosa demanda de una epistemología sociológica y comparativa. Sus editores están convencidos de que los tiempos han cambiado y de que ahora se ha operado un cambio decisivo en el estilo de pensamiento.

Ciertamente, se aprecia un nuevo interés por los estilos de razonar diferenciados en la historia de la ciencia. Galileo introdujo un nuevo estilo de pensar que hizo imposibles las antiguas preguntas. En «Language, Truth and Reason» (1982) Ian Hacking reseña brevemente algunos recientes ensayos de gran influencia en la historia de la ciencia sobre «nuevos modos de razonar que poseen comienzos y trayectorias de desarrollo específicos» (pág. 51). Sin embargo, en la mayoría de los casos el interés se centra en el estilo de pensamiento y no en su relación con el colectivo de pensamiento. Si el cambio en la dirección de Fleck ha de resultar creativo, no debe separar el estilo del colectivo de pensamiento, frustrando nuevamente el aspecto sociológico del empeño.

Thomas Kuhn fue el primero desde 1937 en llamar la atención sobre la obra de Fleck mediante una referencia (Kuhn 1962). En su prefacio a la traducción inglesa manifiesta dudas que muchos todavía compartirán. La postura de Fleck, decía, no se libra de una serie de problemas fundamentales.

> ...para mí éstos se concentran, tal como lo hicieron en la primera lectura, en torno al concepto de colectivo de pensamiento... Este concepto me parece intrínsecamente engañoso y un foco recurrente de tensión en el texto de Fleck. En resumen, parece que un colectivo de pensamiento funciona como una mente individual puesta de manifiesto por el hecho de que son muchos los que la poseen (o se

encuentran en su poder). Con el fin de explicar su aparente autoridad legislativa, Fleck recurre asiduamente, por lo tanto, a términos que toma prestados del discurso sobre los individuos. (Kuhn 1979, pág. x.)

En definitiva, pensar y sentir son actividades propias de las personas individuales. Ahora bien, ¿es posible que un grupo social piense o sienta? Tal es la inaceptable paradoja central. Kuhn reconoce el mérito de ciertas intuiciones dispersas en el libro de Fleck, mas no así el de su argumento principal. Al rechazarlo, comparte su desasosiego con muchos liberales. La filosofía de la justicia de John Rawls se fundamenta en un individualismo cabal. A su entender, la sociedad no es «un todo orgánico dotado de una vida propia aparte y por encima de la de todos sus integrantes en sus relaciones mutuas» (Rawls 1971, pág. 264).

Cierto es que en la actualidad existen diversos movimientos ideológicos que siguen la dirección que Fleck apuntaba con tanta insistencia. Por ejemplo, ahora resulta más fácil bregar con los términos incómodos. Los traductores hubieron de considerar y rechazar diversas alternativas a la voz *Denkkollectiv*, tales como «escuela de pensamiento» o «comunidad cognitiva», antes de adoptar la traducción literal, es decir, «colectivo de pensamiento». Mas en la actualidad el término «mundo» ha acabado por adquirir su significado correcto. La sustitución de «colectivo de pensamiento» por la expresión «mundo de pensamiento» (que abarcaría mundos tan discernibles como el de la teología, la antropología o la ciencia) se mantendría fiel a la tesis central de Fleck, al tiempo que entroncaría muy apropiadamente con las obras de Nelson Goodman *Ways of World Building* (Goodman 1978) y Howard Becker *Worlds of Art* (Becker 1982). El objeto de estudio de Fleck era el descubrimiento científico, el de Becker es la creatividad artística y el de Goodman la cognición en general.

Estos pensadores tan independientes entre sí presentan sorprendentes afinidades. Becker, que insiste en que es el esfuerzo

colectivo lo que produce la obra de arte, a pesar de que ésta se atribuya a un artista determinado, incluye en el mundo del arte, junto al artista, la contribución anónima de los proveedores, los fabricantes de lienzos y pinturas, los enmarcadores, los marchantes, los diseñadores de catálogos, los galeristas y el público en general. Que tan sólo se reconozca y alabe como «artistas» a una clase determinada de actores en el mundo artístico de la pintura occidental es una casualidad histórica. En otros mundos artísticos de otros lugares y épocas, la colectividad del estudio o el gremio de maestros priman sobre la fama del individuo. Todos los mundos artísticos dependen de la existencia de un público para la obra de arte. La interacción con la demanda de ese público es un factor creador y decisivo en los mundos de la música o de la pintura. El enfoque de Fleck era similar, al otorgar idéntica relevancia a la investigación de laboratorio y al apoyo público.

> Si no hubiera existido el insistente clamor de la opinión pública pidiendo una prueba sanguínea, los experimentos de Wasserman nunca hubieran tenido la resonancia social que fue absolutamente esencial para el desarrollo de la reacción, para su «perfeccionamiento técnico» y para la acumulación de la experiencia colectiva... La práctica propia del laboratorio explica sin más que para la preparación del extracto se probasen junto al agua también el alcohol y después la acetona y que junto a órganos luéticos también se emplearan los sanos. Muchos investigadores realizaron estos experimentos casi simultáneamente, pero la autoría propiamente dicha corresponde al colectivo, a la práctica de la cooperación y al trabajo en equipo. (Fleck 1935, págs. 77-78 [124-125].)

Fleck llegó incluso a recomendar el anonimato y la renuncia a todo protagonismo a todos los científicos. Este ideal democrático puede explicar en parte por qué eligió el modelo soviético de la granja colectiva para describir los mundos científicos.

Nelson Goodman afirma que la corrección de las categorías depende de su encaje dentro de un mundo. El concepto de corrección [*rightness*], en el sentido de concordar con la ac-

ción y con otras categorías, se corresponde con la idea de Fleck de armonía entre los elementos dentro de un estilo de pensamiento. También es casi idéntico a su concepción de que la verdad se compone, en cierto modo, de ilusiones (una aseveración que inquietaba a Kuhn). La manera en que Fleck explicaba la construcción de la realidad objetiva por las experiencias sociales del colectivo de pensamiento se aproxima mucho a la explicación de Goodman de la corrección como acorde con la práctica:

> Sin la organización y selección de los géneros pertinentes que lleva a cabo la tradición en desarrollo, no hay corrección ni error en la categorización, ni validez o invalidez de la referencia inductiva, ni muestreos imparciales o parciales, ni uniformidad o disparidad en las muestras. Así pues, justificar tales pruebas de corrección puede consistir primordialmente en demostrar no tanto que son fiables como que están dotadas de autoridad.

Los antropólogos han utilizado los modos de pensamiento para referirse a esas mismas palabras e ideas cuya imbricación se basa en la apelación a la autoridad (Horton y Finnegan 1973).

En la actualidad, invocando estas analogías contemporáneas de la tesis central de Fleck, resulta más sencillo utilizar los conceptos de mundos científicos, musicales o intelectuales, en vez de colectivo de pensamiento, para referirse a cualquier agrupación social que se defina por un estilo propio de pensamiento.

El escenario puede estar bien preparado, mas el programa de Durkheim y Fleck de sociología del conocimiento fracasa si parte de un error de base. Son dos los serios reparos que se suelen oponer. El primero es el argumento en contra de las explicaciones funcionales demasiado laxas. La tesis central de Durkheim que sostiene que es la religión lo que mantiene la solidaridad del grupo social es una explicación funcional. Fleck nos ofrece su propia versión de un bucle funcional autosustentado:

La estructura general del colectivo de pensamiento conlleva que la comunicación intelectual intracolectiva produzca por razones sociológicas —sin tener en cuenta el contenido y la legitimación lógica— el reforzamiento de las creaciones intelectuales. (Fleck 1935, pág. 103 [153].)

Al ser ambos funcionalistas, cabe preguntarse si sus argumentos omiten los estadios lógicos necesarios. De ser así, ¿podría acaso formularse un argumento funcionalista más completo que justificara sus conclusiones?

El segundo reparo se refiere al fundamento racional de la acción colectiva. Si se supone que los individuos son racionales y que persiguen sus propios intereses, ¿se sacrifican alguna vez en beneficio del grupo? Y de actuar en contra de sus propios intereses, ¿qué teoría de la motivación humana podría explicar tal comportamiento? Durkheim recurre a la religión para cubrir ciertas explicaciones. Para Fleck, cualquier sistema de conocimiento es una suerte de bien común y, en consecuencia, la religión misma plantea idénticos problemas. Para ambos, la auténtica cuestión es la de la aparición del orden social en sí. Las páginas que siguen no interesarán a quien considere que el orden social surge de manera espontánea. La teoría de la elección racional impide que el compromiso espontáneo se deslice en la argumentación so capa de religión: hay que explicar el compromiso que subordina los intereses individuales a un todo social más amplio. A muchos lectores de Durkheim les parece que su argumentación depende en exceso de la religión y si, por mor de sus propias epistemologías sociales, las creencias religiosas han de adecuarse a cualquier otro sistema de pensamiento, también Fleck resulta sospechoso cuando afirma que el estilo de pensamiento es dueño y señor de su propio mundo de pensamiento. ¿De dónde surgió tal soberanía? Ésta es la explicación que exigen los teóricos de la elección racional.

Por otra parte, la teoría de la elección racional también presenta serias limitaciones. La gente no parece actuar de acuerdo con sus principios (Hardin 1982). La única forma en que el

programa de Durkheim y Fleck puede hacer frente a las críticas del funcionalismo y de la elección racional consiste en desarrollar un enfoque bipolar del comportamiento social. Un polo es cognitivo: la exigencia individual de orden y coherencia y de control sobre la incertidumbre. El otro es transaccional: la utilidad individual que maximiza la actividad descrita en un cálculo de costes y beneficios. En la mayor parte de esta obra, nos referiremos poco a este último, del que ya se han ocupado muchos escritos académicos. Lo que ha recibido menos atención es el papel que desempeña la cognición en la formación del vínculo social.

Capítulo 2
SE DESCARTA LA PEQUEÑA ESCALA

Las sociedades de dimensiones reducidas son diferentes. Muchos autores, conscientes de las dificultades para explicar la acción colectiva en el marco de la teoría de la elección racional, están dispuestos a hacer excepciones. La reducción de las dimensiones potencia los efectos interpersonales. Aquí cabe todo el campo de la psicología, incluidas las emociones irracionales. Cuando la escala de relaciones es lo suficientemente pequeña como para resultar personal puede ocurrir cualquier cosa, y la teoría de la elección racional reconoce los límites de sus dominios. Consecuentemente, parece que el altruismo no presenta problema alguno si la organización social es muy pequeña. Ahora bien, vista de cerca, esta exención que permitiría a las sociedades de pequeñas dimensiones escapar a la fuerza del análisis racional no resiste análisis crítico. Las sociedades de dimensiones reducidas no reúnen más méritos para quedar exentas que las organizaciones religiosas. El propósito del presente capítulo es ampliar los argumentos de la elección racional de forma tal que se abran las zonas vedadas donde se supone que

no debe aventurarse la teoría. Entonces ésta se nos mostrará desnuda y deberá hacer frente, sin posibilidad de escape, a difíciles obstáculos que no se pueden disfrazar mediante referencias a la escala o a factores religiosos, emocionales o irracionales. Este paso resulta necesario con el fin de poder afrontar una realidad empírica embarazosa para la teoría. Sabemos que en efecto los individuos renuncian a su propio interés en beneficio del bien de los demás, que el comportamiento altruista es observable, que los grupos ejercen una influencia en el pensamiento de sus integrantes y que incluso desarrollan estilos de pensamiento diferenciados. Todo esto lo sabemos, sin tener una teoría del comportamiento que lo tenga en cuenta.

En los párrafos que siguen aplicaremos el análisis de la acción colectiva de Mancur Olson a las cuestiones enmascaradas generalmente tras los efectos de escala. En *The Logic of Collective Action* (1965), Olson parte de la teoría económica de los bienes comunes, pero concluye con una teoría general de la acción colectiva. Los bienes públicos son un concepto híbrido en la teoría económica. Dicho término se adaptó para describir el gasto público legítimo. Si se han recaudado ingresos para fines de interés público, éstos se han de distinguir de los beneficios particulares y someter al control legislativo público. Un bien público ha de beneficiar a todos, como hace, por ejemplo, el aire impoluto, o al menos hallarse al alcance de todos, como es el caso de las autopistas del Estado. Partiendo de ejemplos destinados a ilustrar este problema político concreto, el concepto se fundamentó en tres nociones complejas y bien diferenciadas: primera, que el consumo individual no mengua el suministro del bien; segunda, que ninguna parte puede reclamar reembolsos por haberlo producido, ya que es la comunidad quien lo proporciona, y tercera, que no se puede privar a ningún miembro de la comunidad de su uso. Se trata, en definitiva, de un tipo de bien que escapa al mecanismo de precios y que, por lo tanto, elude el análisis económico convencional.

Según la formulación general de Olson, el individuo que se comporta conforme al interés propio racional no contribuirá al

bien común más de lo necesario para producir el beneficio que desea para sí mismo. Ello se debe a dos razones. Uno de los argumentos depende de la naturaleza de los bienes comunes, de los problemas suscitados por la necesidad de cooperar para proporcionarlos, y de la imposibilidad de impedir a nadie su disfrute una vez producidos. El otro depende de la disminución de los rendimientos que obtiene cada persona que ha contribuido a la producción a medida que se incrementa el número de los que disfrutan del producto. El primer argumento es muy poderoso. El segundo, que se basa en los efectos de la escala, requiere matizaciones. Separemos ambas cuestiones y comencemos por considerar la primera serie de problemas que plantea la naturaleza de los bienes comunes. Olson afirma que el cálculo racional del individuo, en la medida en que la aportación de éste no bastará para producir el bien común y en que la elaboración del mismo depende, por definición, de muchos contribuyentes, tenderá a disuadirle de contribuir al proceso. Para empezar, dicha contribución no reviste mayores consecuencias. Como más o menos sabe que si no aporta su granito nadie lo notará, puede confiar en disfrutar a costa de las contribuciones de los demás. «Que trabaje Rita» vendría a ser el principio del teorema de la inconsecuencialidad de Olson. Además, puede pensar que los demás caerán en la misma tentación de apuntarse gratis y, si no se reciben estas contribuciones, la suya no servirá de nada. En estos casos, la baja probabilidad de la colaboración no tiene nada que ver con la escala.

Los argumentos anteriores explican de manera muy convincente muchas de las dificultades a las que se enfrentan las organizaciones de voluntarios. A pesar de haberlas analizado tan bien, el mismo Olson valora más las explicaciones basadas en la escala. Es bien cierto que en algunos casos el beneficio que percibe cada usuario disminuye con cada aumento en el número total de usuarios. Los aparcamientos y carreteras públicas constituyen ejemplos claros de cómo las multitudes restringen el disfrute. Pero esto no es aplicable a otros tipos de bienes públicos, tales como la defensa nacional, la protección policial, el

alumbrado callejero o los sindicatos que negocian en nombre de los trabajadores de un ramo determinado. Puede que no lo sea en lo que respecta a la educación, si se admite que los beneficios que al final recibe cada persona educada se multiplican cuando se incrementan las oportunidades de discurso educado. Y desde luego no lo es en lo que se refiere a la creación de un orden social. Cuantas más personas puedan participar en un sistema de confianza, mayores serán las ventajas que cada una obtenga. Éste es el aspecto más revelador para el problema de cómo explicar la acción colectiva. La argumentación de Olson se sostiene mucho mejor en lo que respecta a los problemas de confianza que ocasiona la posibilidad de «colarse», y esto se aplica a casos cuya escala es en verdad muy pequeña.

Según Olson, los problemas que plantea la acción colectiva, tal como la entiende la teoría de la elección racional, sólo se pueden solucionar, bien mediante la coacción, bien mediante actividades que sean subproductos de bajo coste de iniciativas encaminadas a producir beneficios individuales selectivos, bien mediante una mezcla de ambas cosas. Una comunidad que carezca de alguno de estos estímulos adolecerá de indecisión y disensión. Enfrentado a la decisión de integrarse en ella, y a sabiendas de que no se le pueden aplicar sanciones y de que no existen recompensas específicas para el servicio comunitario, cada individuo racional se planteará la posibilidad de hacerlo mejor por su cuenta y riesgo. De ser éste el caso de todos sus miembros, el grupo permanecerá en estado latente. Como tal será capaz de convocar un esfuerzo concertado para actividades a corto plazo, como protestas o colectas, pero no de mucho más.

Olson no incluía a las organizaciones religiosas en su teoría general. Pero veinte años después, su exclusión resulta un error evidente. La historia de la religión constituye la mejor confirmación de su teoría. Siempre que las organizaciones religiosas han disfrutado de poderes coactivos o se han encontrado en condiciones de ofrecer recompensas selectivas en forma de riqueza o influencia a sus miembros más comprometidos, sus

creencias han conocido los periodos más estables y prósperos. Y cuando desaparecen estas condiciones, por la causa que fuere, sobrevienen eras de fricciones y cismas ininterrumpidos (Douglas y Wildavsky 1982). No es muy provechoso para nuestra comprensión de la religión que se la proteja de la curiosidad profana trazando una barrera deferencial en torno suyo. La religión en modo alguno debe quedar exenta.

Olson también se muestra partidario de excluir a los grupos pequeños de las implicaciones de su teoría. Así, concede una influencia decisiva a la escala de la organización (Chamberlin 1982) y espera que sus observaciones dejen de ser válidas a partir de un grado determinado en la reducción de la escala. De quedar exentas tanto las comunidades de dimensiones reducidas como las organizaciones religiosas, las afirmaciones de Durkheim no harían al caso, ya que su pensamiento se basaba en ambas.

Además, existe la creencia generalizada de que los individuos pueden colaborar desinteresadamente y construir un bien colectivo dentro de lo que se denomina «comunidad». En tales comunidades no tendrían aplicación los dictados de la elección racional. He aquí una idea emotiva de extraordinaria fuerza.

Estas excepciones, aparentemente intrascendentes, a la indagación analítica constituyen un territorio inexplorado donde uno puede vagar a sus anchas. Esa libertad de movimientos resulta perjudicial para el proyecto de Fleck y Durkheim. Las exenciones no son intrascendentes o secundarias. Aceptarlas supone desvirtuar toda la investigación. En particular, distraen la atención hacia aspectos distintos del concepto de Olson de grupo latente, un concepto muy interesante aunque cargado de pesimismo. Nadie que se interese por la explicación de la acción colectiva puede desestimar a la ligera los formidables problemas a que se enfrenta una pequeña comunidad en su intento de sobrevivir. Peor aún, identificar las zonas exentas dentro de la vida social con los ámbitos de dimensiones reducidas sugiere que dichas zonas son escasas y banales en los tiempos modernos. Pero esto suena a falso. Estamos hablando de una serie de

condicionamientos sistemáticos a la colaboración aplicables a una gama amplísima de situaciones, desde las asociaciones locales de profesores y padres a los sindicatos, pasando por las circunscripciones electorales y la cooperación internacional (Olson 1965, págs. 66-131). La escala de los grupos latentes en la sociedad moderna es amplia. Las consecuencias de su incapacidad para cristalizar son trascendentales. Así pues, se ha de hacer acopio de valor para penetrar en el coto vedado. Llegados a este punto, se puede aparcar momentáneamente la religión, porque resulta más que evidente que la organización religiosa no constituye excepción alguna al argumento general y porque se harán comentarios específicos sobre la religión y lo sagrado en capítulos posteriores. Nuestro interés debe en este momento centrarse en los efectos de la escala.

Lo que sigue es la descripción del razonamiento defectuoso. La pequeña escala fomenta la mutua confianza y ésta es el base de la comunidad. La mayoría de las organizaciones, si no se fundan en el beneficio selectivo individual, comienzan como pequeñas comunidades en las que reina la confianza. Las especiales características de la comunidad resuelven, pues, el problema de la aparición del orden social. Son muchos los que afirman que, tras su nacimiento inicial a través de la experiencia comunitaria, el resto de la organización social se puede explicar en función de mezclas complejas de sanciones y recompensas individuales. El mismo Olson parece compartir este punto de vista. Las dos grandes objeciones que se le pueden plantear son de orden empírico y teórico. En la práctica, las sociedades de dimensiones reducidas no ilustran muy bien la visión idealizada de comunidad. Algunas fomentan efectivamente la mutua confianza, otras no. ¿Nadie que haya escrito sobre este tema ha vivido nunca en un pueblo, ni leído jamás novelas, ni intentado acaso hacer una colecta? Es indudable que existen comunidades que han conseguido funcionar como tales, pero es contrario a los principios de la investigación racional seleccionar tan sólo los casos que cuadran y desdeñar el más que apreciable resto. Cabe preguntarse si en realidad nos encontramos ante un

sistema de investigación o ante una ideología o doctrina de ribetes casi religiosos. He aquí un buen ejemplo de un conjunto de ideas que deben su validez y, por ende, su poder, no a la fuerza de la razón, sino a una serie de usos identificables en el seno de las instituciones. Y es que la imagen idealizada de la comunidad pequeña e íntima tiene gran peso en la retórica política.

Michael Taylor tiene el mérito particular de haber considerado el orden social como un bien común. También se cuenta entre los muchos que opinan que las comunidades pequeñas constituyen una forma de sociedad donde el resultado de las decisiones no viene dictado por el egoísmo racional (1982). Supuestamente los miembros de una comunidad, siempre que ésta sea lo suficientemente pequeña y estable, efectuarán motu proprio contribuciones que retendrían de hallarse integrados en un conglomerado más amplio y fluido. En cierto modo, el planteamiento mismo de esta fórmula tiene algo de petición de principio, pues la cuestión es cómo llega la comunidad a hacerse estable. Taylor ha analizado tres tipos de comunidad: las comunas modernas (o comunidades deliberadas), de las que mucha gente se ha ocupado ya; las sociedades campesinas, que han dado origen a una toda subindustria de erudición; por último, las sociedades tribales de pequeña escala descritas en la literatura antropológica. La documentación de estos tres tipos es tan extensa, variada y prolija que no es de extrañar que la mayoría de los filósofos la haya rehuido, de manera que la idea de que las comunidades pequeñas están exentas del análisis del comportamiento racional no suele toparse con demasiadas objeciones críticas.

Taylor comienza por situar la comunidad en el extremo correspondiente a la pequeña escala dentro de un continuo de elementos sensibles a los incrementos de escala. Así pues, por definición, la comunidad tiene dimensiones reducidas, prevaleciendo en ella la interacción cara a cara y las relaciones polifacéticas. Segundo, la participación en su proceso de toma de decisiones se encuentra muy difundida. Tercero, los miembros de

una comunidad comparten creencias y valores comunes, de manera que el ejemplo de la comunidad perfecta nos mostraría un consenso absoluto. Y cuarto, su cohesión proviene de un entramado de intercambios recíprocos.

Taylor asevera que estas características impiden aplicar el análisis de la elección racional.

> En muchas comunidades de pequeña escala no se necesitan «incentivos selectivos» o controles: es racional cooperar voluntariamente en la producción del bien común que es el orden social. (Taylor 1982, pág. 94.)

Pero no basta con afirmar categóricamente que los individuos que podrían obtener beneficios del bien común se asocian de hecho para producirlo. Es necesario conocer las etapas de sus negociaciones recíprocas. Cualquier orden social supone contenciosos de justicia y moral. Taylor supone que en las comunidades muy pequeñas éstos se resuelven instituyendo una igualdad económica y una participación muy amplia en los asuntos públicos.

Para que se sostenga esta opinión acerca de la sociedad tribal, Taylor tendría que excluir el gobierno ejercido por sociedades secretas, camarillas y contubernios, lo que equivale a practicar considerables y arbitrarias supresiones en sus propios ejemplos de comunidad. Taylor da a entender, además, que en la comunidad real no se da la coacción física. Eso depende de lo que entienda por coactivo. A menos que se dé un significado muy restrictivo a la coacción, más valdría excluir a la mayoría de las sociedades tribales de pequeña escala de esta definición de comunidad. En la mayoría de los grupos de cazadores nómadas, es cierto, se aprecia un alto grado de igualdad y participación. Pero son otros factores, no la pequeña escala, los que crean las condiciones favorables a una vida comunal no coactiva en estos grupos. Tanto la baja densidad de la población como la abundancia de medios para satisfacer las necesidades básicas y la libertad de movimientos entre dis-

tintas bandas permiten que el conflicto se diluya mediante la separación (Service 1966; Lee y Devore 1968). Estas condiciones se asemejan mucho a aquéllas en que, según predice la teoría de Olson, prosperan los grupos latentes. Es decir, el individuo ni gana ni pierde en exceso por el hecho de permanecer con el grupo y le resulta fácil trasladar sus lealtades y también resistirse a los intentos de coacción amenazando con desertar. El bajo nivel de gasto de energía que presentan estos grupos, junto con su escasa incidencia en los recursos ambientales, confirmarían al menos la tesis de que la vía de la colaboración es poco productiva cuando las condiciones favorecen de tal manera al individuo.

David Hume afirmó que el problema de la acción colectiva se resuelve con mayor facilidad en comunidades muy pequeñas ya que disponen de muy pocas posesiones por las que pelearse. Esto también aporta cierto peso al otro argumento, que sostiene que no se aprecian muchos indicios de beneficio colectivo en las sociedades pequeñas. En el estudio de otras comunidades de dimensiones reducidas, aparte de los grupos de cazadores nómadas, tampoco se vislumbran éxitos palpables en la creación de un orden social que proteja eficazmente a las pocas personas que las componen y sus modestas pertenencias.

Contemplados desde una perspectiva antropológica, los factores favorables dependen menos de la escala y más de la razón entre población y medios, junto con la posibilidad de satisfacer las necesidades sin que nadie tenga que dedicarse a esas labores duras, monótonas y constantes que suelen tentar a algunos a obtener los servicios de los demás mediante coacción. Mas clasificar estas comunidades como grupos latentes en el sentido de Olson supondría un craso error. En realidad sí constituyen comunidades morales duraderas y eficaces. Ocurre también algo que admite análisis y que no tiene nada que ver con las dimensiones, pero que se suele pasar por alto debido a la engañosa verosimilitud de los efectos de escala.

Supongamos que de alguna manera se ha hecho realidad una forma de orden social. Michael Taylor enumera, entonces,

en la segunda fase los cuatro métodos que la comunidad utiliza para mantenerlo. Muchos otros autores estarían de acuerdo con esta lista. Pero ninguno de ellos presenta un argumento convincente. La primera de estas formas pretendidamente suprarracionales de control social se basa en amenazas y ofertas. Éstas no son ni más ni menos que apelaciones a los intereses particulares del individuo. De hecho, este proceso lo han documentado muy bien algunos antropólogos, si bien sus análisis resultan demasiado compatibles con la teoría convencional de la elección racional como para justificar la exención de las comunidades pequeñas en el marco de ésta.

La socialización es la segunda forma mediante la que frecuentemente se afirma que se mantiene el orden social. Los adultos están expuestos a la vergüenza pública y los niños han de sufrir dolorosos procesos de iniciación que les enseñan las actitudes correctas. Mas cabe preguntarse cómo se persuade a los padres para que toleren que sus hijos se sometan a los tormentos y humillaciones tradicionales. Las sanciones colectivas son una forma de acción colectiva. Apartarse del proceso de socialización es otro modo de negarse a cooperar. ¿Qué ocurre cuando una madre alega que su niño es muy pequeño o muy sensible? ¿Qué es lo que le impide, tanto a ella como a las demás madres, retirar al hijo y rechazar de plano el proceso de socialización? La respuesta es: su compromiso con el orden social dado. Pero, ¿no es precisamente esta posibilidad de elección colectiva lo que estamos intentando explicar?

La tercera forma mediante la que supuestamente se mantiene el orden social en las sociedades primitivas depende de las características estructurales de las mismas. Es éste un aspecto muy delicado. Estas características no son un mecanismo específico de control social, ya que no se las puede separar de lo que se controla, pero facilitan el marco de los controles sociales. En esencia se trata de pautas de reciprocidad, parentesco y matrimonio. Ahora bien, estas pautas de intercambio forman la articulación del orden social, que a su vez es sólo una articulación del comportamiento, de modo que el argumento es circu-

lar. Tan sólo se puede salvar mediante el supuesto explícitamente funcionalista de un sistema autosustentado de actividades entrelazadas.

Entre los factores a los que se atribuye un papel de mantenimiento del orden social la creencia en sanciones sobrenaturales, tales como la brujería, la magia o la ira de los antepasados, es el rasgo de la sociedad primitiva que más se ha documentado. Si los demás argumentos no funcionan y se deja que estas creencias soporten todo el peso de la tesis que separa a la comunidad del resto del comportamiento social, se habrá entregado la línea argumental a los factores irracionales. Una de dos, o tan sólo los primitivos son capaces de crear una comunidad a partir de sus creencias supersticiosas en la brujería y los antepasados, o se han de generalizar tales creencias de manera que se puedan aplicar también a la sociedad moderna.

La interpretación antropológica ortodoxa, que gozó de aceptación durante toda la década de los sesenta, presuponía un modelo autoestabilizador en el que cada artículo de fe contribuía al mantenimiento del orden social. Sin embargo, durante el último cuarto de siglo se han producido algunos interesantes trastornos que han venido a poner en duda la existencia de tendencias al equilibrio en las sociedades que estudian los antropólogos. Uno de esos factores es el desarrollo teórico de la materia y su forma de abordar los nuevos hallazgos. Lo más destacable en este sentido es la expansión de la antropología marxista crítica, cuyo materialismo histórico se opone al énfasis homeostático de la generación anterior (Abramson 1974; Bailey y Llobera 1981; Bloch 1975; Friedman 1979; Godelier 1973; Meillasoux 1981; Sahlins 1976; Terray 1969). Otro factor importante es el fin del colonialismo. Otro, por último, el desarrollo del trabajo de campo en Nueva Guinea, país que no había sido colonizado con anterioridad a la investigación antropológica. Ahora resulta posible tomar distancia y evaluar los efectos del gobierno colonial sobre todos los incentivos individuales y sobre el uso de la fuerza.

Qué duda cabe que en condiciones de dominación colonial

resultaba más fácil imaginarse una comunidad no coactiva. A los pueblos sometidos ya no se les permitía el tráfico, tan próspero antaño, en armas, marfil y esclavos, como tampoco se les permitía buscar la gloria en expediciones de caza de cabezas o en audaces incursiones para robar ganado, ni raptar esposas, ni cobrarse sangrientas venganzas. En una economía colonial, donde el único incentivo económico del trabajo consistía en los ingresos ínfimos que producía la agricultura orientada al mercado, resultaba muy sencillo suponer que la comunidad originaria nunca había ofrecido incentivos individuales de enriquecimiento. El registro antropológico actual, mucho más sofisticado, nos muestra que estas sociedades de dimensiones reducidas no son ni estáticas ni autoestabilizadoras, sino que se van construyendo paulatinamente mediante un proceso de regateos y negociaciones racionales. Las categorías del discurso político y las bases cognitivas del orden social se negocian constantemente. Cuando el antropólogo dispara su cámara y enciende su magnetófono en una fase cualquiera de este proceso, lo normal será que plasme algún equilibrio momentáneo de satisfacciones, donde cada individuo se encuentra temporalmente condicionado por los demás y por el entorno. El análisis de los costes y beneficios individuales se aplica, inexorable y esclarecedoramente, inclusive a los intercambios más insignificantes, tanto en su caso como en el nuestro. Los antropólogos contrastan la credibilidad de sus informes etnográficos respectivos sometiendo a escrutinio el equilibrio de intercambios recíprocos reseñado. Los elementos de juicio que aportan destruyen el argumento de que ciertos principios suprarracionales dan origen a una comunidad en un momento indeterminado de la reducción de la escala. Es a la hora de presentar ofertas y proferir amenazas cuando los individuos invocan el poder de fetiches, brujas y fantasmas a fin de sustanciar sus demandas. La cosmología resultante no constituye un conjunto aparte de mecanismos de control social. En el trabajo de Durkheim todo el sistema de conocimiento se percibe como un bien común que la comunidad misma construye colectivamente. En los ca-

pítulos que siguen, habremos de centrar nuestro interés precisamente en este proceso.

Llegados a este punto, se puede rechazar como una bienintencionada ilusión la idea corriente de la comunidad anarquista utópica. Los datos antropológicos de las sociedades de dimensiones reducidas vienen a confirmar la aplicabilidad general de la tesis central de Olson cuando afirma que es muy fácil disuadir a los individuos de participar en el bien común. No así, empero, cuando asegura que el factor principal es la escala. Cualquier intento de penetrar en los fundamentos del orden social saca a relucir la paradoja inherente a las bases del pensamiento. En este nivel de abstracción, el error no está en el retruécano circular. Al confiar en los efectos de la escala se ha desviado toda la línea del razonamiento; se ha omitido el paso lógico previo que hubiera llevado a preguntarse cómo llegan a surgir los sistemas de conocimiento. Hay multitud de buenas razones para pensar que la teoría de la elección racional es inadecuada para explicar el comportamiento político. Algo ocurre en los asuntos públicos que se le escapa a esta teoría. Según la posición de Fleck y Durkheim, el error radica en no haber tenido en cuenta el problema epistemológico. En lugar de suponer que un sistema de conocimiento surge a la existencia de manera fácil y natural, su enfoque nos lleva desde el escepticismo sobre la posibilidad de la acción colectiva hasta el escepticismo sobre el conocimiento y las creencias compartidos. Esta duda más ecuménica acerca de los fundamentos de la comunidad nos señala el camino de una respuesta.

Capítulo 3

CÓMO SOBREVIVEN LOS GRUPOS LATENTES

Si la pequeña escala no puede explicar el origen de las comunidades cooperativas, tal vez pueda hacerlo algún otro factor. En busca de un modelo que evite apoyar expresamente el enfoque funcionalista consustancial a los postulados de Durkheim y Fleck, se han formulado diversas sugerencias psicológicas y sociológicas. Sin embargo, las explicaciones psicológicas son inaceptables si eluden el entramado axiomático en que se plantea el problema. De este modo cabe descartar toda explicación que invoque procesos que alientan el autosacrificio porque colma una necesidad psíquica de amor propio o proporciona la satisfacción de satisfacer a otros. Estas satisfacciones psíquicas no operan de forma suficientemente fiable como para sobrellevar el peso de la explicación. Que algunas veces funcionen y otras no, no hace más que devolver la cuestión al punto en que se inquiere qué es lo que pone en marcha las actitudes emocionales solidarias.

Según otra explicación, la acción colectiva dependería del complejo engranaje de múltiples intercambios recíprocos, tan-

to directos como indirectos. En la versión fuerte de esta explicación, el individuo racional se encuentra indisolublemente unido a un complejo conjunto de relaciones en el que debe actuar confiadamente porque no le es dado escoger. En la débil, el individuo tiene cierto margen de elección y si decide ir en contra de la cooperación desbaratará todo el tinglado. La respuesta es entonces la aplicación de sanciones sociales para castigar el comportamiento insolidario. Pero la aplicación de sanciones, tal y como vimos en el caso de las sociedades de dimensiones reducidas, no es más que una forma de acción colectiva que también requiere una explicación.

El reparo a la versión fuerte proviene de la idea de que alguien pueda encontrarse en situación de no poder elegir. Qué duda cabe que es posible e incluso frecuente que una persona se enfrente a coacciones tan poderosas que, en realidad, no le quede otra alternativa que obedecer. En tales casos nada hay que discutir acerca de la mutua confianza ni se plantea problema alguno en relación con la libre cooperación. Al no haber elección, se han sobrepasado los límites del objeto al que se aplica la teoría de la elección racional. Además, ampliar dicho objeto para que abarque un abanico amplísimo de tipos de acción colectiva sólo sirve para enturbiar el problema. También propone un enfoque inaceptable de la intervención humana al presentar a los humanos como agentes pasivos cuya actuación está sujeta a un condicionamiento más o menos total. El argumento se fundamenta en una forma de determinismo sociológico que niega al individuo tanto la iniciativa como el juicio.

La escasa reputación de que ha gozado el funcionalismo sociológico durante los últimos treinta años se debió en parte a este defecto. El funcionalismo no dejaba margen a la experiencia subjetiva de unos individuos capaces de desear y elegir. Suponer que éstos se encuentran atrapados en los mecanismos de una maquinaria compleja que ellos mismos no han contribuido a crear equivale a considerarlos objetos pasivos, como ovejas o robots. Peor aún, en una teoría así no tiene cabida la explicación del cambio a no ser que éste provenga del exterior

en forma de fuerza coactiva irresistible. Hay que ser muy crédulo para plantear una estabilidad tal en las relaciones sociales.

Dada la pobreza de las explicaciones alternativas, nos incumbe explorar cuidadosamente la posibilidad de algún tipo de argumento funcionalista que evite estos escollos y que a la vez satisfaga los requisitos de la concepción de Durkheim y Fleck de un grupo social que genera su propia cosmovisión, al tiempo que desarrolla un estilo de pensamiento que sustenta la pauta de interacción.

Jon Elster ha declarado de manera desafiante que resulta casi imposible encontrar en sociología ningún caso de análisis funcional donde se demuestre la presencia de todos los aspectos lógicos que requiere tal explicación (Elster 1983). Y ello se debe no sólo a que los sociólogos discutan a la ligera, sino a que la explicación funcionalista no se adecua —a su entender— al comportamiento humano. Su argumentación parte de una revisión de los tipos de explicación. Las explicaciones causales y mecánicas son válidas en el campo de la física. Las causales y funcionales lo son en el de la biología. Las explicaciones funcionales se justifican en virtud del marco teórico más amplio de la selección natural. Pero no se puede aplicar ninguna teoría equivalente a la de la evolución biológica al comportamiento humano. Por razones que enumera sucintamente, los seres humanos pueden hacer cosas que están vedadas a los demás organismos biológicos: pueden utilizar estrategias de espera, retroceder aparentemente para avanzar más tarde y efectuar otros movimientos indirectos. El tipo de explicación que se adecua exclusivamente al comportamiento humano es el intencional. Según Elster, debiera bastar con una combinación de teorías causales e intencionales para explicar todo lo que haya de explicarse en el comportamiento humano. Existen teorías causales sustentadas por seres humanos que pueden estar más o menos equivocadas. También existen intenciones de seres humanos y decisiones basadas en las teorías causales, más o menos coherentes, contradictorias o equivocadas. El tipo de explicación que se adecua exclusivamente a los humanos es el

intencional, pero como Elster no admite ni los procesos a sustentados ni las consecuencias no deseadas que contribu a perpetuar una situación, también rechaza la concepció Durkheim y Fleck del grupo social que involuntariamente nera pensamientos que sustentan su propia existencia.

Elster ha enumerado amablemente las condiciones que cumplir un análisis funcional correctamente desarroll Aunque parezcan en un principio abstrusas, aclaran consid blemente los distintos aspectos. Una pauta institucional comportamiento, X , se explica mediante su función, Y, en grupo, Z, si y sólo si:

1. Y es un efecto de X;
2. Y resulta beneficiosa para Z;
3. Y no está deliberadamente prevista por las acciones producen X;
4. Y o la relación causal entre X e Y no resulta evide para los actores de Z; y
5. Y mantiene a X mediante un bucle causal de retro mentación que pasa a través de Z.

Esta lista se confeccionó a partir del análisis crítico del f cionalismo realizado por Robert Merton (Merton 1949) y las sugerencias adicionales de Arthur Stinchcombe (1968, pá 82-83). Al releer el ensayo original de Merton y los comen rios posteriores resulta sorprendente constatar la cantidad pésimos razonamientos funcionales que había en circulaci No es sorprendente que Merton se sintiera obligado a prop ner cierta cautela metodológica. Las citas más extravagan proceden de los antropólogos; algunos ejemplos muy gráfic de Karl Marx, y algunos comentarios imprudentes, de los ciólogos influidos por el funcionalismo estructural de Talc Parsons.

Para Elster, el predominio excesivo e injustificable del fu cionalismo en las ciencias sociales tiene principalmente raí históricas. Obedece al prestigio de los modelos biológicos u

lizados por la teoría evolucionista. Elster se esfuerza por señalar las diferencias que separan a las explicaciones funcionales biológicas de las sociológicas. Sin embargo, nunca distingue entre las afirmaciones funcionalistas de intención sinceramente explicativa y aquéllas que constituyen meros aspavientos retóricos. Todos los ejemplos pintorescos de antropólogos que cita Merton pertenecen a esta última categoría. Se utilizaban para adornar los ataques que los antropólogos querían lanzar en los años cincuenta contra la etnología anticuada (o historia conjetural, como se la llamaba despectivamente). No cabe negar que en realidad representaban un modelo cómico que merecía las burlas de Merton y Elster. Según estos antropólogos, absolutamente todo lo que ocurre posee una función en el mantenimiento de la existencia del sistema social.

El método gradual, paso a paso, de Elster resulta excelente para reducir un argumento a sus elementos esenciales. Un ejemplo de razonamiento discurría así: 1) Y (una mayor atención a la producción de alimentos) es un efecto de X (magia agrícola); 2) Y resulta beneficiosa para la comunidad, Z, que consume los alimentos. Este intento de explicación funcionalista yerra porque nadie supone que la magia asociada a la horticultura no estuviese encaminada a incrementar la producción de alimentos. Del mismo modo, demostrar que la magia de la pesca pretende actuar como una tecnología perfeccionada es una pura explicación causal.

El argumento tan caro a A. R. Radcliffe-Brown de que los rituales poseen funciones que realzan la solidaridad se puede desglosar como sigue:

1. Y (solidaridad de linaje) es un efecto de X (culto a los antepasados).
2. Y mantiene la paz interna y garantiza la defensa externa; por lo tanto, es buena para los adoradores de los antepasados (Z).
3. El propósito de los que producen X no es mantener con ello a Y.

4. Tampoco reconocen ningún vínculo causal mediante el cual Y mantenga a X.

Este intento de explicación funcional fracasa. ¿Cuál es exactamente el bucle causal oculto? Depende de factores psicológicos (que Radcliffe-Brown denominó «actitudes rituales»). Se supone que la celebración de este culto produce el tipo de emociones que contribuyen a la solidaridad. Los argumentos en favor de la estimulación ritual de las emociones son poco convincentes. ¿Nadie se ha aburrido nunca en misa? Es importante constatar que esto es claramente contrario a los principios del método sociológico de Durkheim (Durkheim 1895). Los hechos sociales han de explicarse mediante hechos sociales. Es precisamente este recurso arbitrario al nivel psicológico lo que su método intentaba desterrar. Durkheim eludió sus propias reglas al supeditar la vitalidad de lo sagrado a la excitación emocional que producían las grandes congregaciones. Fleck utilizó el principio más coherente de que la fe y la confianza son requisitos previos de la comunicación, evitando así la incoherencia de dejar la racionalidad en suspenso para poder explicar el origen del pensamiento racional a partir de la efervescencia emocional provocada por rituales públicos a gran escala. Es más seguro seguir las enseñanzas de Durkheim y no su práctica, como también lo es rechazar la explicación funcional basada en emociones que mantienen vivo el sistema.

El rechazo de los bucles causales consistentes en emociones también excluiría muchas ramas bien establecidas de la sociología. Por ejemplo, la teoría de la desviación aduce a veces que la relegación a una posición social marginal (X) ocasiona emociones (Y) que provocan comportamientos antisociales en los individuos marginados. De este modo, las emociones originan un bucle de retroalimentación mediante el que los actos de retorsión del individuo marginado otorgan a la comunidad el beneficio (no intencional) de unas normas más claras (Cohen 1980). Este razonamiento funcional depende del poco convincente bucle que conecta los efectos sociales con los psicológicos.

Además, resulta difícil sostener que el resultado que se pretendía no incluía ya una aclaración de las normas.

Este mismo punto débil se evidencia al examinar detenidamente las presuntas funciones sociales del culto a los antepasados. ¿Ha sido alguna vez verosímil suponer que los adoradores de los antepasados jamás abrigan la intención de generar solidaridad social? Desde luego que la abrigan. Al rezar ante el altar, declaran expresamente que los antepasados están furiosos por las disputas entre sus descendientes. Es una forma de hablarse de manera indirecta. En vez de un argumento ineficaz e incompleto referente a mecanismos de autosustentación ocultos, reconocemos ahora otro eficaz referente a esfuerzos intencionales de persuasión. Sin embargo, nada nos permite creer que las declaraciones públicas de solidaridad acabarán por promoverla. Si los rituales no producen las emociones necesarias, los celebrantes podrían estar perdiendo el tiempo. Parece que a estos primeros antropólogos durkheimianos les resultaba muy difícil brindar una explicación funcional completa. Los antropólogos citados tanto por Merton como por los que a su vez se remiten a las citas de este último intentaban justificar la religión en virtud de sus efectos prácticos. Mas ¡ay!, las religiones no siempre consiguen que los creyentes sean más leales a sus gobernantes o más laboriosos en sus huertos, como tampoco la magia consigue siempre que las redes se llenen de pescado. Unas veces lo consigue y otras no. La acusación de irracionalidad que se esgrimía contra la religión primitiva era algo que esos antropólogos tenían *in mente* (Firth 1938) y la única defensa que pudieron imaginar en favor de la religión de los pueblos que estudiaban consistió en hacer hincapié no en su carácter racionalmente inteligible, sino en su capacidad para producir ciertos efectos secundarios que acrecentaban la solidaridad, inducían al valor y estimulaban el trabajo (Firth 1940). Estos antropólogos erraron por partida doble. No consiguen elaborar un razonamiento funcionalista válido. Y también naufragan ante la crítica de la elección racional, según se explica a continuación.

Lo mejor que puede hacer Radcliffe-Brown para justificar la creencia en los antepasados es construir un sistema completamente intencional (Radcliffe-Brown 1945). Radcliffe-Brown afirma que los fieles cooperan con el propósito de crear algo que todos ellos desean, y supone que lo consiguen. Pero esto es precisamente lo que ha de explicarse. Tanto los sacerdotes como los fieles intentan llevar a cabo exactamente lo que la teoría política de Olson tiene por imposible o muy poco probable. Desean entregarse a una acción colectiva. Los adoradores de los antepasados son individuos racionales, cada uno con sus propias preferencias acerca del trato que debe recibir de los demás y del que éstos deben recibir de él. La cuestión es cómo se las arreglan para crear ese bien común: un acuerdo acerca de los antepasados. Lo mismo se aplica a cualquier creencia acordada, sea en materia de tabúes o magias de pesca, de pecados o sacramentos, de dioses únicos o Trinidades. ¿Cómo consiguen establecer una Iglesia colectiva dotada de una doctrina propia, en vez de perderlo todo entregándose por separado a destructivas persecuciones de herejes? Es como los pastores que apacientan sus ovejas en pastos comunes. Si cada cual deja que pasten todas las ovejas que quiera, la tierra no tardará en agotarse y todos saldrán perdiendo. A todos les conviene cooperar, pero al no poder confiar en la moderación de sus compañeros, es bien posible que cada uno se haga con lo que pueda mientras pueda. Debido a la desconfianza y a la falta de solidaridad, la tierra se agotará hasta la última brizna de hierba. En otro contexto, el industrial, si bien agradece el aire limpio, no correrá voluntariamente con el coste de acondicionar sus propias instalaciones. Tampoco cabe esperar que los propietarios limpien voluntariamente la nieve de la acera frente a su casa. En materia de doctrinas religiosas, el argumento equivalente es que cada individuo aduzca que tiene un entendimiento privado con Dios y rechace las doctrinas que entran en conflicto con las creencias de su elección. El problema lógico y práctico de cómo llega a realizarse la acción colectiva atañe a la religión tanto como a cualquier otra teoría del mundo. La religión n

explica. La religión ha de ser explicada. No se puede permitir que Durkheim, Fleck y sus amigos dejen el problema a un lado sin mayor justificación. Como todos, están obligados a especificar las etapas lógicas de su argumentación o aceptar la acusación de misticismo y apelación a lo irracional.

Obligarles a presentar una defensa común tiene una singular ventaja. Durkheim pudo eludir la cuestión de la acción colectiva ya que se ocupaba de los pueblos primitivos y la religión. Sus afirmaciones sobre estos temas no pretendían aplicarse a las creencias seculares del mundo moderno. A la hora de comprender nuestra propia acción colectiva, Durkheim no es de fiar. Nunca intentó aplicar su teoría a nuestro mundo. Podemos caer en la tentación de suponer, con él, que las ideas científicas imponen su evidencia a nuestras experiencias. Pero sabemos que esto es contrario a la historia de la ciencia y a la búsqueda de los distintos estilos de pensamiento. Fleck resultaba más actual al insistir en que un hecho científico no golpea de frente a los investigadores arrancándoles su aprobación. Hicieron falta cuatro siglos para que los avances científicos en otros campos fueran lo suficientemente importantes como para establecer una distinción definitiva entre enfermedades diferentes que hasta entonces se habían calificado globalmente como venéreas:

> Esta tendencia a la persistencia demuestra que no fueron las denominadas observaciones empíricas las que llevaron a cabo la construcción y fijación de la idea. (Fleck 1935, pág. 3 [48].)

Un enfoque de la epistemología que combine a Durkheim y Fleck impide que se le otorguen privilegios excesivos tanto a la religión como a la ciencia. Ambas, por igual, son productos comunes de un mundo de pensamiento. Y ambas son logros improbables si no se puede explicar cómo se combinan los pensadores individuales para producir un bien común.

Una de las críticas al argumento de Olson se basa en las pruebas fácticas de que grupos que, conforme a su interpreta-

ción, habrían de considerarse latentes y, por lo tanto, sólo podrían manifestar su existencia de manera esporádica, sobreviven efectivamente y llegan a crear y mantener algún tipo de realización cultural común. No se puede incluir entre los grupos latentes a las bandas de cazadores de Australia y Borneo, o de las cuencas del Congo y el Amazonas. De hecho, han construido una cultura común que quizá no resulte rica en logros materiales, pero que tampoco se puede despreciar. Gracias a las orientaciones de Elster sobre el funcionalismo se puede elaborar un verdadero argumento funcionalista al estilo de Durkheim que explique por qué surgen ciertas creencias que se ostentan en común y que de este modo permiten a los grupos latentes alcanzar cierto grado de eficacia comunitaria. El razonamiento que sigue puede parecer elíptico. Se basa en una documentación sobre creencias en brujería y hechicería y sobre las creencias de ciertas sectas en una conspiración maligna de orden cósmico que ya se ha analizado a fondo en otras obras (Douglas 1963; Douglas y Wildavsky 1982; Douglas 1986).

La primera dificultad que afronta el grupo latente de Olson consiste en que, por definición, sus miembros no tienen mayor interés personal en permanecer en él. Si los costes de pertenecer al grupo aumentan por encima de los beneficios esperados, la amenaza de desertar se constituye en una gran baza de negociación para los miembros, que pueden utilizarla contra cualquiera que intente arrancarles más contribuciones de las que están dispuestos a aportar. Todo miembro que desee personalmente la supervivencia del grupo latente será vulnerable a las amenazas de secesión de los demás. En consecuencia, la gestión de los asuntos de un grupo latente tenderá a depender del veto y estará respaldada por la amenaza de deserción. La jefatura será débil debido a una tendencia a que los pequeños exploten a los grandes.

El primer paso consiste en reformular todo lo anterior como una explicación funcionalista de la jefatura débil.

Ciclo A

1. Y (la jefatura débil) es un efecto de X (una amenaza creíble de desertar de Z).
2. Y resulta útil a Z al permitir que los individuos racionales se resistan a las demandas no deseadas sobre sus recursos privados.
3. Y no es deliberada (y de hecho se deplora).
4. No se reconoce en Y un efecto de X.
5. Mediante un bucle causal inadvertido, Y (la jefatura débil) mantiene a X (la tendencia a amenazar con la deserción) ya que impide el desarrollo de normas coactivas.

Esto explica una de las dificultades (la jefatura débil) que experimenta un grupo de este tipo a la hora de lograr sus objetivos comunes. Por otra parte, si imposibilitar la coacción se cuenta como un logro, el grupo ha logrado en cierta medida algo. Según Olson, llegada a este punto, a una comunidad así le convendría instituir beneficios selectivos para los individuos. Podría planear la realización de muchos otros objetivos comunes como productos secundarios de iniciativas basadas en el interés personal. Puede que ello sencillamente resulte imposible. Muchas sectas, comunas y grupos sociales cuyas circunstancias se ajustan al modelo del ciclo A se encuentran en la periferia de una sociedad más amplia y rica, o bien están ubicadas en las tierras vírgenes donde no se pueden recompensar debidamente las iniciativas empresariales. En tal caso, los individuos pueden efectuar un movimiento alternativo que tendrá como efecto el fortalecimiento de la base de la comunidad, actuando siempre de acuerdo con móviles de interés personal. El siguiente ciclo también reformula la descripción de Olson (Olson 1965, p. 41).

Ciclo B

1. Y (un límite estable y bien definido en torno al grupo) es un efecto de X (la insistencia en la igualdad y la participación al cien por cien).

2. Y resulta beneficioso para Z (la consolidación de la pertenencia al grupo).
3. Y no está deliberadamente previsto como efecto de X.
4. Se consigue Y a través de un bucle causal inadvertido.
5. El límite (Y) mantiene a X (la regla de igualdad), que se instituye para controlar a los gorrones. Que hayan alcanzado un nivel suficiente de acción colectiva como para crear una regla puede parecer una petición de principio. Pero se trata tan sólo de una regla que cada cual aplicará de acuerdo con su propio deseo egoísta de que no le tomen el pelo los gorrones. Tiene el efecto de autocontrol de una convención, tal y como se describe en el siguiente capítulo.

Si se ha de controlar de manera adecuada, esta participación al cien por cien requiere condiciones de admisión muy estrictas que se alzan como barrera para los que aspiran a participar. Como resultado de este segundo ciclo, se restringe fuertemente cualquier posibilidad de beneficios selectivos individuales que pudiera haberse dado. Los dos ciclos, A y B, no hacen más que enunciar en términos de Elster la descripción olsoniana de los problemas que acosan a los grupos latentes y las soluciones que apunta. Mediante estos ciclos se ha definido un grupo social con una forma de organización muy clara y precisa; un grupo que carece de poder de coacción y de beneficios selectivos individuales de orden material. Según la teoría de Olson, se trata tan sólo de un grupo latente. Lo que desmorona esta interpretación es el hecho de que, en la experiencia corriente, grupos sociales que se ajustan perfectamente a esta descripción se manifiestan de manera bastante eficaz y continuada. Utilizaremos ahora a Elster para justificar a Durkheim, Fleck y los antropólogos funcionales, y también para complementar la teoría de la acción colectiva agregando un elemento cognitivo que estabilice y legitime al grupo social. La clara descripción de la forma de la sociedad nos permite ahora identificar la pauta

concreta de creencias que vendrían a justificar los dos primeros ciclos, que presumiblemente emergerían al unísono.

Ciclo C

1. Y (una creencia compartida en una conspiración maligna) es un efecto de X (acusaciones mutuas de traición a los principios fundamentales de la sociedad).
2. Y resulta beneficiosa para Z.
3. Y no es deliberada.
4. Y depende de una conexión causal que no perciben los miembros.
5. El bucle causal oculto es el siguiente: A causa de la jefatura débil no se puede llegar a ningún consenso para formular y aplicar leyes o castigar a los disidentes (Ciclo A). La amenaza de secesión se puede controlar indirectamente gracias al límite fuerte (Ciclo B), lo que asegura automáticamente que la salida resultará muy costosa. Por lo tanto, sólo es posible la acción política indirecta; de ahí la tendencia a contrarrestar el comportamiento explotador acusando a los líderes de las incipientes facciones de traición a los principios. No se les puede acusar de otra cosa, ya que no existen otras reglas. La actividad acusadora, X, refuerza la creencia, Y, en una conspiración externa, pero Y mantiene a X.

En vez de utilizar las creencias para explicar la sociedad, hemos utilizado la sociedad para explicar las creencias, y éstas en verdad necesitaban explicarse mediante algo mejor que la referencia a conspiraciones cósmicas y peligros satánicos reales. La excelente descripción que Lewis Coser hace de las sectas como una forma de «institución avariciosa» supone que los peligros externos las empujan a exigir el compromiso incondicional de sus miembros. Mas los peligros se encuentran siempre en todas partes. Todas las sociedades afrontan peligros; no todas son instituciones avariciosas, y no todas las que consiguen comprometer a la totalidad de sus miembros reconocen

los peligros existentes. Este análisis demuestra que el problema se inicia en el compromiso vacilante y no en el peligro externo (Coser 1974).

Ahora comienza a perfilarse con verosimilitud el grupo corporativo como actor por derecho propio; se ha convertido en algo semejante al tahúr que obliga a los jugadores a sacar una carta en contra de su voluntad. Este tipo particular de grupo social piensa con arreglo a cauces fijos; posee mente propia. Al decidir la incorporación a esta fraternidad idealista nadie opta por el paquete completo de comportamiento y creencias. Pero van juntos. Los tres ciclos se combinan como sigue:

1. Y (C, la creencia en la conspiración) es un efecto de X (A, jefatura débil, y B, límite fuerte).
2. Y resulta beneficiosa para mantener la existencia de la comunidad, Z.
3. Y no está deliberadamente prevista por Z, de modo que no hay acusaciones denigratorias de duplicidad contra los creyentes.
4. No se perciben los vínculos causales.
5. Y mantiene a X mediante la escisión efectiva de la comunidad o la expulsión ante la sospecha de traición, dando origen a una historia capaz de poner nervioso a cualquier aspirante a líder.

La crítica antifuncionalista ha resultado útil ya que responde a las objeciones al programa de Durkheim y Fleck procedentes de la teoría de la elección colectiva. Los integrantes de grupo latente no pretendían construir el estilo de pensamiento que da sustento a la forma de organización. Se trata de un producto colectivo. Por su parte, la teoría de la elección colectiva ha contribuido a rehabilitar el funcionalismo. El bucle causal atraviesa justamente la organización, limitando de manera clara las acciones de sus miembros. El único supuesto inicial necesario era la condición mínima de que éstos desearan la supervivencia de la comunidad sin renunciar a su propia autonomía

individual. Los condicionamientos que conlleva la situación sólo admiten ciertas soluciones. Al adoptar la estrategia más sencilla, comienzan a recorrer conjuntamente un camino que desemboca en la elaboración común de un estilo de pensamiento. Cierto es que incluye elementos desagradables, como la creencia en un universo injusto y maligno poblado de humanos malvados. Pero no se puede esperar que a uno le gusten siempre los resultados cuando comienza a explicar los orígenes del orden social. Además, llevar la argumentación por estos derroteros no invita a proferir quejas de reduccionismo cínico: la duplicidad no está en discusión. Invirtiendo el argumento de la inconsecuencialidad de Olson, la conjunción en la construcción del estilo de pensamiento oculta a cada integrante del mundo de pensamiento la consecuencialidad de su diminuta acción particular. Todos acusarán al vecino de traición sin sospechar que de este modo se fortalece una pauta de creencias compartidas.

Puede resultar necesaria una última consideración para explicar por qué el grupo latente y su estilo de pensamiento han sido el tema central del presente capítulo. Se debe a que la latencia es la situación que más claramente concentra los problemas que plantea la acción colectiva dentro del marco teórico de la elección racional. Un sistema social absolutamente coactivo, como una cárcel, no plantearía problema alguno de elección colectiva. En cambio, resulta sencillo entender un sistema que funcione sobre la base de principios privados con miras al beneficio, ya que cualquier forma de bien colectivo que pueda surgir es explicable como subproducto de la actividad empresarial individual. En ninguno de los dos casos existe un grupo que se haya construido de manera colectiva y que se mantenga gracias al sacrificio deliberado de sus miembros individuales. Es este último aspecto lo que plantea los problemas más peliagudos en relación con la acción colectiva. El grupo latente es la forma más simple y, por lo tanto, la más cómoda para ilustrar el papel del estilo de pensamiento en el mantenimiento del sistema. Sin embargo, resultaría falso afirmar que el mercado de-

pende totalmente de motivaciones egoístas individuales. Existe el compromiso normativo con el sistema de mercado en sí, el elemento fiduciario necesario que sostiene los precios y el crédito. Se necesita algún análisis comparable al del estilo de pensamiento para explicar por qué las posibilidades de hacer trampa no destruyen los procesos de mercado. Nuevamente, en una jerarquía compleja el compromiso de los individuos con el grupo más amplio puede explicarse en buena medida, pero no del todo, en función de una combinación de coacciones, múltiples relaciones entrecruzadas, convenciones e intereses personales.

En la mayoría de las formas de sociedad se dan secuencias ocultas que capturan a los individuos en trampas imprevistas y los arrojan en direcciones que nunca hubieran elegido. Los ejemplos son incontables. Es notable que Elster encontrase tan pocos. Aparte de un caso excepcional en el campo de la economía que cumple sus cinco criterios, y otro en el ámbito de la ciencia política, vislumbra un paisaje social salpicado tan sólo de argumentos funcionales incompletos. Incluso en el ámbito de la antropología, que en su fase de aspavientos retóricos ofrece los ejemplos más clamorosos de mala argumentación, existe un sólido conjunto de estudios empíricos como ejemplo de explicaciones funcionalistas válidas. Y hasta en el libro de Robert Merton, donde Elster descubrió las líneas maestras de su argumentación, aparecen explicaciones funcionalistas bien acabadas. Por ejemplo, Merton describe una comunidad que controla la caja de los fondos destinados a la educación y cree en la inferioridad mental de los negros. Dicha creencia les sirve de justificación para negarle el acceso a la educación a las familias negras, e ingenuamente se regocijan cuando las becas que ganan sus propios hijos les reafirman en su convicción, justifican sus asignaciones y mantienen su control.

Es tan poco lo que la sociología puede permitirse realizar sin el argumento funcionalista que una comienza a mirar con desconfianza la plataforma antifuncionalista. ¿A qué se debe, por ejemplo, que las insensateces proferidas por los antropólo-

gos más eminentes adquieran tal relevancia en los escritos de Merton? Ya en 1949 las pretensiones de Malinowski se habían visto seriamente recortadas desde su mismo terreno por la diatriba que Max Gluckman escribió contra él (Gluckman 1947). ¿Por qué todavía se hacen acreedoras de un examen detallado las ya desacreditadas afirmaciones de Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown? El uso que Elster hace de la antropología puede sugerir una respuesta. La antropología es algo pintoresco y entretenido. Merton mencionó originalmente el rito hopi de la lluvia como un caso de ritual que desempeña la función social latente de despertar las emociones que sustentan la solidaridad. La danza no produce lluvia para el desierto reseco, pero sirve a una función social latente. Retomando el mismo argumento con parecida ilustración, Elster atribuye la danza de la lluvia hopi a los trobriandeses, que viven en fértiles islas con abundante agua. Sospechamos que hubiese dado igual haber atribuido a los hopi la magia de pesca de los trobriandeses. La antropología no importa. Ni siquiera su lectura resulta interesante. En el debate que nos ocupa no es más que un ojeador que levanta la pieza más preciada, cualquiera que ésta sea. Quizás me dejo llevar por los prejuicios. Quizás la antropología es un grupo latente que sobrevive gracias a la creencia en una conspiración externa. Pero una cosa es cierta: que la sociología admita que no sirve ningún argumento funcionalista equivale a cortarse la nariz para fastidiar a la cara. No se puede ni empezar a explicar cómo un mundo de pensamiento construye el estilo de pensamiento que controla su propia experiencia sin alguna forma funcionalista de argumentación.

Merece la pena hacer notar que los detalles que interesan apasionadamente a los antropólogos les resultan aburridos a los filósofos de la ciencia. A mí, como antropóloga, los detalles de la organización tribal no me parecen ni más ni menos aburridos que los de la historia de la medicina. El bagaje documental antropológico sobre el adulterio o el incesto no resulta más indecoroso ni físicamente más íntimo o repugnante que los detalles de las enfermedades venéreas. Tampoco es más difícil es-

cribir o pronunciar los nombres de pueblos foráneos que palabras como gonorrea, sífilis, chancro blando o linfogranuloma inguinal. Los filósofos de la ciencia se toman muy en serio el aprendizaje de la terminología y las teorías de la relatividad o de la física cuántica. Sin embargo, prestan escasa atención al grupo social que es el vehículo de un estilo de pensamiento.

Al identificar los descubrimientos en los campos de la física o la biología como objetivo principal de su investigación, los filósofos de la ciencia ya han adoptado una teoría implícita del conocimiento. E incluso una que ya se ha experimentado y rechazado en otros ámbitos, a saber, la concepción de un perceptor pasivo. Han relegado implícitamente a un segundo plano la idea de la mente activamente organizadora, que se considera en general más útil al estudiar la percepción. De este modo se han complicado la vida. Partiendo del punto que han elegido, no serán capaces de sobreponerse a la ingente masa de detalles que les abruma a ellos tanto como a los antropólogos. Ambas líneas de investigación se encuentran demasiado hundidas en unos bajos niveles de abstracción como para poder ocuparse de las cuestiones de Fleck y Durkheim.

Capítulo 4

LAS INSTITUCIONES SE FUNDAN EN LA ANALOGÍA

La génesis de un sistema de conocimiento plantea un problema idéntico al de la creación de un bien colectivo. Para Durkheim, la primera cuestión por resolver es el fundamento colectivo del conocimiento. Según su teoría, el vínculo social elemental sólo se forja cuando arraiga en la mente de los individuos un modelo del orden social. Tanto él como Ludwik Fleck incitaban a la polémica al escribir que la sociedad se comporta como si fuese una mente ampliada. Es más del estilo de Durkheim invertir los términos y considerar la mente individual como una mente social personalizada. El arraigo de una idea es un proceso social. Esto es compatible con la concepción imperante en filosofía de la ciencia que establece que una teoría arraiga gracias a su coherencia con otras teorías. Pero este argumento arrastra el peso de que todo el proceso de arraigo de una teoría es a un tiempo social y cognitivo. Y a la inversa, el arraigo de una institución constituye en esencia un proceso intelectual a la vez que político y económico. Centrándonos en las formas más elementales de sociedad se puede sacar a relucir el principio

de legitimidad que jamás aparecerá en el arqueo de los intereses individuales. Para adquirir legitimidad, cualquier tipo de institución necesita una fórmula que fundamente su bondad en la razón y en la naturaleza. La mitad de nuestra tarea consiste en demostrar este proceso cognitivo en la base del orden social. La otra mitad es demostrar que el proceso cognitivo más elemental del individuo depende de las instituciones sociales.

Reducida a su mínima expresión, una institución es tan sólo una convención. La definición de David Lewis resulta de gran ayuda: una convención surge cuando todas las partes tienen un interés común en que exista una regla a fin de asegurar la coordinación, ninguna de ellas tiene intereses conflictivos y ninguna se desviará so pena de perder la coordinación deseada (Lewis 1968). Así, por definición, una convención se halla en cierta medida sujeta a autocontrol. Da igual que el pueblo A celebre su día de mercado los viernes o los sábados, siempre y cuando no lo haga el mismo día que el pueblo vecino B. A nadie le importa que se conduzca por la derecha o por la izquierda, pero todos quieren que exista una regla que establezca el sentido de la circulación en carretera. La idea de que las instituciones tienen un comienzo autocontrolador resulta más convincente que la que postula que todos los problemas se desvanecen cuando la escala es lo suficientemente pequeña. Mas Thomas Schelling, que tanto ha contribuido a llamar la atención sobre la coordinación (1960), también ha recopilado muchos ejemplos que muestran cuán fácilmente se pueden perturbar las convenciones que se asientan sobre una base de autocontrol (1978). Todos deseamos que existan convenciones para los pasos de peatones, pero seremos los primeros en incumplirlas siempre que podamos hacerlo impunemente. Si se juntan suficientes peatones impacientes como para formar una masa crítica, se arrojarán a la calle desafiando a los semáforos y atascando el tráfico. Las condiciones necesarias para que surjan convenciones estables son mucho más rigurosas de lo que pudiera parecer. No existe ningún proceso continuado que lleve a las comunidades a desarrollarse para formar pequeñas instituciones que, a

vez, den origen a otras más grandes. Para convertirse en una institución social legítima, una convención necesita una convención paralela de orden cognitivo que la sustente.

La economía institucional no dice prácticamente nada acerca de la legitimación, aunque a veces se ocupa de la autoridad (Arrow 1974). Es recomendable un cambio de terminología para que las ideas de Durkheim y Fleck sobre la legitimidad puedan tomar parte en esta nueva discusión tan importante. Ambos escribieron sobre el grupo social, aplicando dicho término a cualquier nivel de organización grupal. Durante el resto de la presente obra, el término «institución» se utilizará en el sentido de una agrupación social legitimada. La institución de que se trate en cada caso bien puede ser una familia, un juego o una ceremonia. La autoridad legitimadora puede ser personal, tal como un padre, un médico, un juez, un árbitro o un *maître*, pero también puede ser difusa, como sería el caso de basarse en el común acuerdo sobre algún tipo de principio fundamental. Lo que sí se excluye de la idea de institución en estas páginas es cualquier arreglo puramente instrumental o provisional que se reconozca como tal. Se parte aquí de la base de que, en caso de amenaza, la mayoría de las instituciones establecidas son capaces de basar sus pretensiones de legitimidad en su encaje en la naturaleza del universo. Se considera que una convención se ha institucionalizado cuando ante la pregunta «¿por qué se hace esto así?», aunque la primera respuesta que pueda venir expresada en términos de mutua conveniencia, la respuesta final, al cabo del interrogatorio, acabará remitiendo al modo en que aparecen los planetas en el firmamento o a la manera en que se comportan naturalmente los humanos o las plantas.

En estos tiempos está de moda decir que las instituciones sociales codifican información. Se les atribuye la toma de decisiones rutinarias, la resolución de problemas igualmente rutinarios y la realización de una considerable parte de las actividades intelectuales corrientes en nombre de los individuos. Este reciente trabajo resulta muy oportuno. Sin embargo, vemos que hay muchas formas de referirse a las instituciones

como organizadoras de información. A veces se trata de un recurso que se puede comprar y vender. Tal es el enfoque que adopta la economía institucional. O. E. Williamson (1975) imprimió nuevo impulso al tema con su teoría de los efectos de la oferta de información sobre la organización del mercado. En dicha teoría cuentan dos factores. Uno se refiere a la dificultad y al coste de obtener la información necesaria sobre el mercado. El otro trata del número de empresas. Si éstas son muy numerosas y la información se puede obtener gratis, entonces resulta rentable establecerse por cuenta propia. En el caso contrario, es decir, si tan sólo hay unas cuantas empresas y la información es muy costosa, los costes de la transacción se elevan mucho y lo rentable es emplearse en una gran empresa que pueda reducir dichos costes y controlar la información. De este modo, el individuo realiza su elección entre trabajar por cuenta propia a cambio de un beneficio o trabajar por un salario en el marco de una jerarquía basándose en criterios racionales, una vez evaluado el entorno económico y sobre todo el coste de la información. Este análisis lo provocó la famosa queja de H. A. Simon contra de la teoría de la elección racional, a saber, que ésta atribuía al agente racional unas capacidades grotescamente irreales para manejar información (Simon 1955). La racionalidad humana se encuentra intrínsecamente limitada. Actualmente es muy corriente considerar la organización institucional como una forma de resolver los problemas que plantea la racionalidad limitada. Partiendo del análisis de Oliver Williamson, Andrew Schotter (1981) ha reelaborado la descripción de las instituciones en términos de teoría de la información. En este sentido, la información no es una mercancía que esté más o menos disponible, sino cualquier cosa que sea noticia. Cuanto más predecible sea un aspecto de comportamiento, menor será la información que porte. El centro de interés se ha desplazado desde el flujo de información (que, en el sentido que le da Williamson, es bastante similar al flujo de mercancías) a la investigación de la cantidad de información que porta un aspecto en particular en el contexto de las expectativas más usua-

les. Este análisis, que se basa en el modelo de la información de E. E. Shannon, trata las estructuras institucionales como formas de complejidad informacional. Las experiencias pasadas están contenidas en las reglas de una institución de modo que actúen como guía de las expectativas de futuro. Cuanto más plenamente codifiquen las expectativas las instituciones, mayor será el control que ejerzan sobre la incertidumbre, con el efecto añadido de que el comportamiento tiende a acomodarse a la matriz institucional. De conseguirse este grado de coordinación, el desorden y la confusión desaparecen. Schotter presenta las instituciones como mecanismos que minimizan la entropía. Empiezan por reglas empíricas y normas, y con el tiempo pueden acabar almacenando toda la información útil. Cuando todo se encuentra institucionalizado, no se necesita ni historia ni otros mecanismos de almacenamiento: «La institución lo dice todo» (Schotter 1981, pág. 139).

Todo esto está muy bien y en la línea de un análisis durkheimiano. Pero tropieza con el escollo de que ni se explica cómo aparecen originalmente las instituciones ni cómo adquieren la suficiente estabilidad para llevar a cabo todas estas tareas. Schotter piensa que evolucionan con bastante facilidad a partir de las convenciones y de otras estrategias descritas en la teoría de juegos. Supone que se desarrollan de manera natural a partir de un equilibrio de fuerzas e intereses en conflicto. Schotter es uno de los muchos que se adhieren a esta versión contemporánea del funcionalismo que supone que en las fuerzas sociales se da una tendencia hacia el equilibrio. Los antropólogos, empero, ya se enfrentaron a esta cuestión durante los años cincuenta y han de mostrarse remisos a presuponer tal tendencia. Si existe, su comprensión es muy precaria. El equilibrio no se puede dar por supuesto. Ha de demostrarse, y mediante una demostración distinta para cada tipo de sociedad. Schotter nos recuerda que es más probable el desorden que el orden. Antes de poder realizar sus tareas reductoras de la entropía, la institución incipiente necesita algún principio estabilizador que impida su fallecimiento prematuro. Dicho principio estabilizador

consiste en la naturalización de las clasificaciones sociales. Es necesario que exista una analogía que permita reconocer la estructura formal de un conjunto crucial de relaciones sociales en el mundo físico o sobrenatural, en la eternidad o en cualquier otra parte, con tal de que no se aprecie como un arreglo urdido socialmente. Cuando se aplica la analogía una y otra vez, pasando de unos conjuntos de relaciones sociales a otros y de éstos nuevamente la naturaleza, su estructura formal se torna fácilmente reconocible y acaba por revestirse de una verdad autovalidadora.

Pueden surgir convenciones sobre la división del trabajo, pero es probable que se vean constantemente impugnadas, a no ser que se pueda basar el principio que las justifica en algo distinto de las convenciones. Por ejemplo, todo el mundo puede estar de acuerdo con la idea de que debiera existir una división fija del trabajo que no tenga que renegociarse cada vez que hay un trabajo que hacer. Es muy probable que todos sientan una fuerte inclinación contra los trabajos monótonos, continuados y de escaso prestigio (Douglas e Isherwood 1979). La diferenciación natural de los sexos especializa a las mujeres en la concepción y crianza de los hijos. Puede ser que la presión de la eficacia y la distribución del poder anulen las preferencias individuales y produzcan una división sexual del trabajo, pero, en cuanto se relaje la coacción, este principio se pondrá en cuestión. La analogía entre la complementariedad de la mano derecha y la izquierda y la de los sexos constituye un gran recurso retórico (Needham 1973). Así, la ecuación «hembra es a varón como izquierda es a derecha» refuerza el principio social con una analogía física. Si bien la división del trabajo en sí no nos va a llevar muy lejos en lo que respecta al origen de la organización de la sociedad, esta analogía en particular es un punto de partida básico. Así, por ejemplo:

hembra varón
izquierda derecha
súbditos rey

Aquí de la simple complementariedad se ha derivado toda una jerarquía política. Ulteriores elaboraciones metafóricas de la izquierda y la derecha pueden luego distinguir la división del reino en Norte y Sur, y organizar los puestos protocolarios en el consejo a la izquierda o a la derecha del rey. Con ello, se habrán justificado las principales divisiones territoriales y funciones políticas en virtud de ampliaciones de la misma analogía (Gluckman 1941). Además, utilizar una y otra vez el mismo principio refuerza mutuamente cada contexto. En último extremo, todo el sistema se asienta en la naturaleza, en la preeminencia de la mano derecha sobre la izquierda, del Este sobre el Oeste, del Norte sobre el Sur, y así sucesivamente. Las instituciones adoptan la estructura de una analogía tomada del cuerpo. Cuanto más primitiva sea la división del trabajo, con mayor facilidad se podrá trasladar la misma analogía de unos contextos sociales a otros. En la moderna sociedad industrial la relación analógica entre la cabeza y la mano se utilizaba con frecuencia para justificar la estructura de clases, las desigualdades del sistema educativo y la división del trabajo entre trabajadores manuales e intelectuales. La analogía compartida es un mecanismo para legitimar un conjunto de instituciones frágiles (Shapin y Barnes 1976).

Para comprender cómo ocurre esto se ha de observar la manera en que se resuelven los conflictos privados en espacios públicos. Entonces se advierte cómo cada contendiente recaba la opinión pública para justificar sus actos en contra del otro, y se aprecia que los espectadores, que no tienen especial interés en el caso, escuchan con atención a fin de oír un principio general con el que puedan simpatizar. La analogía favorita generaliza la convención que todos prefieren.

En el capítulo anterior, se describían las creencias religiosas como una expresión no necesariamente eficaz de los deseos de solidaridad de los individuos. Ninguna razón de índole funcional mostraba que el culto a los antepasados fuera capaz de producirla. Parecía que se perdían el tiempo y los recursos invertidos en los ritos de sacrificio. Ahora hay que considerar un

argumento distinto. Los antepasados que operan desde el otro lado de la vida suministran la analogía naturalizadora que sella las convenciones sociales. El interés ha de centrarse no en cómo simbolizan la estructura de la sociedad, sino en cómo intervienen en ella. Pudiera decirse que recibir culto es, de todas sus tareas, la que menos tiempo le lleva a un antepasado. El listado de sus deberes incluye un seguimiento activo y continuo de los asuntos cotidianos en respuesta a las demandas del público.

Fleck insistía en que fue la preocupación del público lo que en cierta fase retrasó la indentificación de la sífilis, para más tarde imponerla. A la larga, la demanda de una cura para la sífilis se hizo más perentoria que la de la tuberculosis, pese a que esta última causaba de hecho más víctimas. Según Fleck, el desarrollo del conocimiento depende de cómo se espera que éste intervenga en la vida práctica. Pensar tiene que ver más con intervenir que con representar (Hacking 1983). Lo mismo puede decirse de los antepasados. Se les conoce por sus intervenciones. Cualquiera puede consultar bibliotecas rebosantes de buenas etnografías a fin de comprobar cómo la institución de los antepasados constituye un mecanismo de intervención regular en la vida social. Muchos de los problemas que experimentan los filósofos respecto del origen social de las creencias religiosas se derivan de tratar la religión como algo que sólo ocurre en la iglesia. El error paralelo consistiría en aislar el culto a los antepasados del resto del entramado social. Es cierto que, de funcionar bien, la configuración de los antepasados refleja la estructura social. Afirmar que constituye una buena metáfora de la sociedad no explica por qué unas metáforas funcionan como catalizadores de la acción colectiva y otras no. La metáfora no es más que una imagen y nos nos interesa una teoría del conocimiento puramente representativa. El modelo ancestral tan sólo resulta eficaz si la articulación de los actos de los antepasados sirve de articulación al proceso social.

Cuando intervienen los antepasados, por lo general forman parte de un sistema que confirma las leyes locales de transmi-

sión de herencia. Quien quiera validar sus demandas ha de demostrar su ascendencia. El que desee oponerse a ellas deberá impugnar la genealogía. Los antepasados se manifiestan allí donde la acción llega a un punto álgido, controlando el fraude y el vicio a la manera de una fuerza de policía armada organizada por cada grupo corporativo de linaje. Son guardianes, primero, de los derechos de propiedad y, segundo, de la moral general, como una especie de Ministerio de Hacienda. Su actividad se conoce por el peaje de sufrimiento que imponen a la morosidad. Es evidente, empero, que los funcionarios del Ministerio de Hacienda son seres vivos reales, mientras que los antepasados están por definición todos muertos. Son los vivos quienes les atribuyen sus acciones. Ya nos dimos cuenta de que los primeros intentos de análisis funcional de los antepasados no resultaban satisfactorios. Ahora hemos llegado a una posición de tipo marxista: los antepasados son un invento socialmente necesario. El culto se asemeja mucho a un epifenómeno de ciertas relaciones de producción. ¿Mejora esto en alguna medida nuestra explicación de cómo se llegan a aceptar las creencias?

Más bien no, ya que al adoptar la posición marxista hemos convertido el fervor religioso en un mero subproducto de las pretensiones a la propiedad. Nos hemos ocupado de adoradores que prefieren vivir en una sociedad donde se heredan la propiedad y el rango. Cada uno apoya sus pretensiones de manera confabulada invocando a un antepasado poderoso. Conspiran para inventarse seres inmortales que castigan a los reincidentes. Desde este punto de vista, su religión es un timo y, por extensión, todo este argumento constituye un insulto para todos los creyentes. El nuevo escollo con que hemos topado es la antigua objeción ante el cinismo de las explicaciones reduccionistas de las creencias religiosas.

Si se la examina más atentamente, ni siquiera esta fórmula cínica funciona. Si todo el mundo tiene uno que le apoye, todos los antepasados se devalúan. Sus fuerzas respectivas se anulan mutuamente. ¿Por qué tenerlos en cuenta entonces?

Por el contrario, la explicación basada en las convenciones llega mucho más lejos. Se iniciaría en ciertos puntos de equilibrio donde todo el mundo desea que se establezca algún tipo de clasificación de los parientes. Se podría empezar por suponer que cada miembro de la sociedad tiene la necesidad común de poseer al menos cierto margen de autonomía que respete el resto de los descendientes de un mismo bisabuelo. Digamos que todos quieren estar a salvo de las injerencias de tíos y tías, hermanas y hermanos. Gracias a una convención cognitiva emergente, todos ellos gozarán de credibilidad al invocar al padre muerto para salvaguardar su espacio personal, siempre y cuando respeten la misma pretensión por parte de sus hermanos. La mayoría de los cultos ancestrales solamente cubren unas convenciones realmente mínimas. No necesitan de sanciones coactivas que las protejan. Para mantener su autocontrol basta con saber que el punto donde se niega el ascendiente de los antepasados es aquél donde es más probable que estallen las peleas que se desean evitar. Pero, ¿qué necesidad hay de implicar a los muertos? El argumento pragmático es muy fuerte en sí. ¿No se puede simplemente evitar la violencia, en previsión de que se declaren esas peleas? La respuesta es que la convención social es demasiado transparente. Necesita un principio naturalizador que le otorgue la chispa de legitimidad sobre lo que desean hacer. La analogía con la naturaleza podría describirse así: como un progenitor natural (pongamos por caso un lobo o un león) es a su prole natural (lobeznos o leoncillos), así es un padre vivo a un hijo vivo y un padre muerto a un hijo muerto. Remontándose en el tiempo, la analogía puede justificar una relación idéntica entre el padre del padre del padre muerto, el padre del padre muerto y, finalmente, el mismo padre muerto, siempre en consonancia con la escala de las personas vivas que pueden verse afectadas por los acuerdos sociales legitimados.

Es así como las instituciones sobreviven a la etapa en que son frágiles convenciones: se fundamentan en la naturaleza y, por lo tanto, en la razón. Al hallarse naturalizadas, forman par-

te del orden del universo y, de este modo, pueden presentarse como bases de una argumentación. Se han ofrecido dos ejemplos que ilustran dichos principios naturalizados de la organización social. El primero trata de la fundamentación del Estado primitivo en la analogía entre la relación varón/hembra y la relación izquierda/derecha; el segundo, de la fundamentación de un linaje en la analogía de la relación de los progenitores con su descendencia. En la bibliografía antropológica abundan analogías similares que otorgan un *status* natural a las relaciones sociales.

En la historia de la lógica suele enseñarse, siguiendo a Mill, que la idea de la semejanza presenta dos aspectos. Uno se refiere a la semejanza matemática de las relaciones, como por ejemplo, 2:4::3:6. Las cifras son distintas, pero se mantiene la analogía ya que las relaciones formales son las mismas. En contraste con lo anterior, existe el uso más impreciso de la palabra semejanza, expuesto a toda clase de interpretaciones arbitrarias. También se enseña que la semejanza en sí es tan sólo una base inestable de la deducción. Las semejanzas superficiales son engañosas. Por ejemplo, la categoría de los artículos comestibles incluye muchos que parecen nocivos, y al contrario. En un principio se clasificó al tomate, que en la actualidad es un elemento indispensable de las dietas occidentales, junto a las bayas venenosas de color rojo intenso. La semejanza superficial es una base muy poco fiable para efectuar deducciones acerca del mundo. Mas las semejanzas que proporcionan analogías sociales favorables se elaboran sobre todo para legitimar instituciones sociales, y su propósito no son las inferencias sobre fenómenos físicos. Por otra parte, todo esfuerzo por fortalecer frágiles instituciones sociales al asentarlas en la naturaleza resulta inútil en cuanto se le reconozca como tal. De ahí que las analogías fundamentadoras estén siempre ocultas y que el dominio del estilo de pensamiento sobre el mundo de pensamiento deba permanecer secreto. Pero desengañémonos de la idea de que estas analogías se basan en semejanzas fortuitas. Sus propiedades matemáticas formales sientan las bases sobre las

que se erige la abigarrada diversidad de las construcciones que las coronan. De Soto ha demostrado (1960) gracias a una serie de experimentos psicológicos que los individuos son muy capaces de reconocer propiedades matemáticas de igualdad, complementariedad, transitividad, exclusión e inclusión en sus propias situaciones sociales. Las instituciones se sobreponen a las dificultades iniciales de la acción colectiva mediante la utilización de analogías formales que arraigan una estructura abstracta de convenciones sociales en otra igualmente abstracta que se impone a la naturaleza.

Resulta necesario plantearse ahora cómo se escogen las analogías procedentes de la naturaleza y, sobre todo, cómo se llega a un consenso acerca de ellas. Esto lleva a la pregunta, lógicamente previa, de cómo consiguen los individuos ponerse de acuerdo sobre si dos cosas se parecen o no. ¿Dónde radica la identidad? La respuesta ha de ser que se confiere la cualidad de idénticas al montón de cosas heterogéneas que constan como integrantes de una misma categoría. Esta identidad la confieren y fijan las instituciones.

Capítulo 5
LAS INSTITUCIONES DEFINEN LO IDÉNTICO

Se dice con razón que los individuos se encuentran constreñidos por las fronteras de su racionalidad, y es bien cierto que al crear organizaciones amplían los límites de su capacidad para manejar información. Ya hemos mostrado cómo las instituciones necesitan establecerse mediante un mecanismo cognitivo. La conveniencia mutua de las transacciones múltiples no genera la certeza suficiente acerca de las estrategias de los demás ni justifica la confianza necesaria. El mecanismo cognitivo asienta a la institución simultáneamente en la naturaleza y en la razón al poner de manifiesto que su estructura formal se corresponde con estructuras formales ajenas al ámbito de lo humano.

Para que el discurso sea siquiera posible, es necesario, en primer lugar, llegar a un acuerdo sobre las categorías básicas. Sólo las instituciones pueden definir lo idéntico. La semejanza es una institución. Se asignan unos elementos a ciertos conjuntos de donde las instituciones toman sus propias analogías con la naturaleza. Por una parte, la energía emocional que requiere la creación de una serie de analogías proviene de preocupacio-

nes sociales. Por otra, existe una tensión entre los incentivos para que las mentes individuales dediquen tiempo y esfuerzo a la resolución de problemas difíciles y la tentación de relajarse y dejar que las analogías fundamentadoras de la sociedad circundante se hagan cargo de todo. Esto se parece a la descripción que hace Williamson de los costes de transacción, con la salvedad de que en el presente caso todas las ventajas se decantan a favor de sumarse al esfuerzo corporativo por conseguir que funcionen las analogías fundamentadoras, mientras que no se aprecian mayores ganancias para el francotirador que hace la guerra por cuenta propia. Por más que intenten aislar su trabajo, los científicos nunca escapan del todo a las presiones de la sociedad en que viven, que a su vez son necesarias para desarrollar el esfuerzo creativo. La teoría científica es resultado de la pugna entre las clasificaciones que elabora un grupo de científicos por razones profesionales y las que se aplican en un medio social más amplio. Ambas arrastran una carga emocional. Y los dos tipos de clasificación dependen de la interacción social. Uno de ellos (el de los científicos) realiza un esfuerzo decidido para depurar y especializar sus conceptos de modo que se adecuen a un discurso que, pese a formar parte de las ideas arraigadas del grupo social más amplio que lo engloba, difiere de éstas. ¿Acaso no es esto a lo que se refería Fleck en su historia del surgimiento de la idea científica a partir del arraigo místico, moral y social? Tal como veremos en el capítulo siguiente, todas las nuevas fórmulas científicas llevan siempre la impronta de sus orígenes sociales.

En la tarea de intentar comprender son más probables el desorden y la incoherencia. El descubrimiento de un alto grado de lógica y complejidad siempre es motivo de sorpresa y requiere una explicación. La complejidad no significa el isomorfismo repetitivo que recrea la misma metáfora básica en todos los contextos. Un ordenamiento auténticamente complejo es resultado de un esfuerzo sostenido y debe existir algún estímulo que explique por qué se realiza tal esfuerzo. Fleck creía que, en el terreno de la ciencia, la oferta de trabajo intelectual era re-

sultado de la demanda, y no sólo en cuanto al volumen cuantitativo de trabajo aplicado, sino también en cuanto a la selección de los problemas a investigar (Fleck 1935, pág. 78). Supongamos que, a falta de una gran demanda (entendida como ausencia de estímulos para una concentración especializada), la clasificación cumpla unos objetivos muy básicos siguiendo la vía del mínimo esfuerzo. Dicha vía desembocará rápidamente en un conjunto laxo de analogías sociales tomadas de la naturaleza, y en este punto vendrá a detenerse con placidez.

Según Geoffrey Lloyd, lo anterior vendría a describir la situación de la ciencia y la medicina de la antigua Grecia. Muchos apuntarán que, para ser justos con la ciencia griega, se ha de reconocer que las analogías sociales tomadas de la naturaleza han constituido la base de la mayoría de los tipos de medicina practicados en el mundo hasta hace aproximadamente cien años. Las características del primer pensamiento especulativo griego, tal como las describe Lloyd, se basan en dos esquemas. Uno consistía en «un recurso constante a pares de opuestos de diversos tipos, tanto en la doctrina cosmológica general como en la interpretación de los fenómenos naturales» (Lloyd 1966, pág. 7). El macrocosmos del mundo se elaboraba a partir de los contrastes entre aire y tierra, fuego y agua, calor y frío. La comprensión del otro era, por analogía, muy laxa. Lloyd afirma que no existía mayor preocupación por distinguir entre lo semejante y lo idéntico, ni grados de diferencia entre los modos de oposición que conforman alternativas exclusivas y exhaustivas y los que no lo hacen. En este campo los antropólogos han mostrado que el macrocosmos del mundo se construye a partir del modelo de sociedad. Habría costado mucho trabajo colocar en su sitio las analogías sociales intrusas. El reconocimiento de diferentes grados de similitud y diferencia constituye un ejercicio de lógica muy especializado, bien distinto de utilizar la lógica para poner de manifiesto el orden social.

Lloyd señala con acierto que muchas sociedades primitivas utilizan clasificaciones dicotómicas de la realidad que reflejan

su propia organización dualista. En nuestro anterior examen de las convenciones se afirmaba que incluso aquéllas cuya observancia no requiere una imposición exterior y cuyo mantenimiento desea todo el mundo tienen escasas oportunidades de sobrevivir a no ser que puedan asentarse en la razón y la naturaleza. En un punto cercano a la cúspide de cualquier organización, la estructura se basa en última instancia en una oposición equilibrada, como ocurre en las cúspides de los sistemas nacionales o internacionales. Pero de no existir instituciones coordinadoras u otros ordenamientos más complejos, el logro colectivo más significado a ese nivel consistirá en garantizar una situación de tablas entre las fuerzas hostiles. La amplia difusión a nivel mundial de los pueblos cazadores organizados en mitades y de otros sistemas duales evidencia los esfuerzos por producir algún tipo de bien social, aunque los intentos no resultan muy eficaces. Un sistema totémico naturaliza los principios de equilibrio, mas no así la idea de las relaciones jerárquicas que rigen a los diferentes clanes totémicos (Lévi-Strauss 1963). Por falta de estímulos o de oportunidades para conseguir algo más, los pueblos organizados en mitades se han conformado con equilibrar sus conflictos potenciales. Si se tienen en cuenta las dificultades ambientales, ello puede considerarse un logro notable, pero, en términos absolutos, es tan sólo un pequeño triunfo organizativo.

De este modo se ha llevado el primer argumento hasta sus últimas consecuencias. Las intenciones individuales de construir una institución pueden ser muy buenas: es posible que los individuos contengan sus propios impulsos e intenten controlar la tendencia generalizada a beneficiarse gratuitamente invocando analogías basadas en la naturaleza. Llegado este punto, el argumento queda en suspenso. Idénticas tendencias disgregadoras amenazan con destruir el bien común tanto a nivel intelectual como a nivel de colaboración social. ¿Cómo vence una analogía construida a otra? ¿Cómo despega un sistema de conocimiento? ¿Cómo compite una buena idea con otra? Todo ello constituye un asunto clave en historia de la ciencia. Trasla-

los problemas del bien colectivo a la esfera intelectual, con ser necesario, no permite resolverlos. Los problemas sobre ovejas que atestan pastos y coches que atascan autopistas deben replantearse nuevamente como problemas sobre ideas que se acumulan unas sobre otras, compiten permanentemente entre sí y destruyen de esa forma la base necesaria de la investigación.

A fin de reiniciar el argumento desde la perspectiva de la cognición, considérese hasta qué punto la más elemental de las ideas lógicas depende completamente de la interacción social. Nos referimos a la idea de semejanza o parecido. Cuando se reconocen diversos objetos como miembros de una misma clase, ¿en qué estriba su identidad? La afirmación de que el hecho de que ciertos objetos se clasifiquen juntos se explica en función de su similitud parece ciertamente circular. Resulta ingenuo abordar la cualidad de ser idénticos que caracteriza a los miembros de una misma clase como si ésta fuese inherente a los propios objetos o se basase en una capacidad de reconocimiento inherente a la mente. Los antropólogos se interesan profesionalmente por los principios de las clasificaciones populares. Éstas conducen a muchos niveles taxonómicos y, en último extremo, a juicios de orden moral y político. Culturas distintas de la nuestra pueden funcionar sin poseer una buena clasificación científica. Los aspectos en los que se puede afirmar que funcionan son políticos, económicos, sociales y ecológicos. A efectos de la imbricación de propósitos prácticos, la clasificación popular construye un mundo en cuya inteligibilidad se puede confiar y que resulta lo suficientemente predecible como para ser habitable. Los objetivos de la clasificación popular difieren considerablemente de los de la científica. Esta última se desarrolla a fin de expresar la teoría especializada que se genera en instituciones igualmente especializadas, que a su vez también poseen sus propias ideas fundacionales y se encuentran igualmente asentadas en la naturaleza. Cada grupo de científicos sólo consigue resistirse a la tentación de basarse en las analogías fundamentadoras de la sociedad externa en la me-

dida en que se encuentre aislado de ésta. Las arcanas complejidades de la teoría económica brindan buenos ejemplos de sistemas conceptuales que sólo pueden prosperar gracias a un alto grado de aislamiento académico, aunque su propósito sea ocuparse de los problemas de la sociedad más amplia. Aun así y de manera paradójica, los economistas se sorprenden a sí mismos, lo quieran o no, elaborando demostraciones técnicas altamente especializadas de opiniones que no proceden en absoluto de la teoría económica. Por ejemplo, lo que llevó a Francis Edgeworth a realizar su aportación decisiva en el campo de la matemática económica a finales del siglo pasado fue su convencimiento de que la teoría de la utilidad resultaba demasiado igualitaria tal y como entonces se interpretaba (Mackenzie 1980).

Resulta evidente de la comparación de culturas que ningún tipo de identidad superficial puede explicar la asignación de ciertos objetos a determinadas clases. Todo depende de qué propiedades se escojan. Así, el capítulo 11 del Levítico clasifica juntos, como animales que rumian, al improbable trío integrado por el camello, la liebre y el tejón, de modo que podría entenderse que pertenecen a la clase de los ungulados rumiantes; pero, al estar sus pezuñas hendidas de forma diferente a las del resto de esa clase, están excluidos de ella. En el mismo capítulo, se clasifica al cerdo dentro de una clase compuesta por un solo miembro, por tratarse del único animal de pezuña hendida que no rumia. Pero tanto esta clasificación religiosa arcaica como muchas otras que aún se dan en nuestros días, bien conocidas para los antropólogos, deben sus divisiones mucho más a su capacidad para modelar las interacciones de los miembros de la sociedad que a una curiosidad desinteresada por los mecanismos de la naturaleza. El paso de la clasificación de inspiración social a la clasificación de inspiración científica constituye un giro fundamental. El anhelo de objetividad representa precisamente un intento de impedir que la investigación se vea aplastada por las clasificaciones de inspiración social. Es imposible una transición fluida desde la clasificación de inspiración social

a la científica. La primera no puede evolucionar hasta llegar a la segunda por el sistema de escarbar cada vez más profundamente bajo la superficie de las cosas en busca de conocimiento, por la sencilla razón de que la búsqueda de conocimiento no es uno de sus objetivos (Lévi-Strauss 1962).

Los antropólogos miran con buenos ojos las enseñanzas de Quine que establecen que la identidad o igualdad se confiere a los objetos cuando los abraza una estructura teórica, pero también hay que tener en cuenta que, como señala David Bloor, las teorías matemáticas son instituciones, y viceversa. Yo añadiría que las instituciones llevan a cabo las mismas funciones que la teoría; también confieren igualdad. Una vez desarrollado un modelo teórico, pierden su ambigüedad aquellos elementos que en la fase preteórica tenían una posición dudosa. Al demostrarse su funcionamiento regular dentro del sistema, adquieren definición. El contundente ataque de Quine contra el estatuto independiente de la semejanza se remonta a 1961 o incluso antes. La identidad no es una cualidad que pueda reconocerse en las cosas en sí; se trata de algo que se confiere a elementos dentro de un sistema coherente.

En su crítica a los usos de la semejanza, Nelson Goodman afirma que ésta es «una impostora, una intrusa, una charlatana. Indudablemente posee su propio sitio y sus propios usos, pero lo más corriente es encontrársela allí donde no debe estar, arrogándose poderes de los que carece» (1972, pág. 437). Medin y Murphy (1985) realizan una reseña muy valiosa de los trabajos psicológicos sobre la coherencia conceptual, particularmente útil por considerarla ambos necesaria para demostrar a sus colegas psicólogos que la semejanza no es una cualidad que se pueda reconocer en las cosas en sí, sino que se trata de algo que se confiere a elementos insertos en un sistema coherente. La idea de una cualidad de semejanza reaparece una y otra vez porque los conjuntos de cosas semejantes se encuentran tan profundamente establecidos en el seno de cada cultura concreta que su identidad se reviste de la autoridad de lo evidente.

La construcción de la identidad formal es una actividad inte-

lectual esencial que pasa inadvertida. Quine ofrece una amena especulación, en forma de historia natural, sobre el desarrollo de la clasificación científica. Ésta se inicia —a su entender— en criterios innatos de semejanza y progresa mediante un proceso aleatorio de tanteo hacia mejores teorías y clasificaciones. La noción innata de semejanza, que compartimos con los animales, reconoce niveles de diferencia entre cualidades sensoriales, como, por ejemplo, distintas gradaciones cromáticas o distancias. Quine considera que el paso desde tales nociones innatas de semejanza a la elaboración de teorías a partir de nuevas reagrupaciones de objetos en clases se desarrolla de forma fluida.

Este argumento patina en algún sitio. ¿Cómo es posible que la capacidad de distinguir entre tonos del amarillo, o de efectuar otros juicios sobre cercanía y lejanía o sobre otras diferencias cualitativas, termine por llevar a la clasificación de objetos en clases? Identificar una clase de objetos significa polarizar y excluir. Implica trazar límites, lo que constituye una actividad bien distinta de la gradación. El paso desde el reconocimiento de grados de diferencia a la creación de una clase basada en la semejanza supone en realidad un gran salto. La primera actividad jamás podrá conducir por sí sola a la segunda, del mismo modo que una institución jamás podrá evolucionar hacia una organización completa de la información si se inicia en convenciones espontáneas cuya observancia no requiere un mecanismo de imposición externo.

Quine imagina un criterio primitivo de semejanza que partiendo, por ejemplo, de la noción de pez iría progresando hasta llegar a otro criterio modificado que excluiría ballenas y delfines. En otro ejemplo, propone un criterio de semejanza modificado que trasciende los aspectos superficiales al agrupar los ratones marsupiales con los canguros y excluir los ratones ordinarios. Pero ¿de dónde surgen las clases primitivas de peces y ratones? Quine sugiere un proceso de maduración:

> A medida que maduramos, nuestro propio sentido de la semejanza o nuestro sistema de clases se desarrolla y cambia, e incluso se torna

múltiple, permitiéndonos quizá efectuar predicciones cada vez más fiables. Y a la larga aparecen criterios de semejanza adaptados a la ciencia teórica... Las cosas son semejantes, en el sentido posterior o teórico, en la medida en que son partes intercambiables de la máquina cósmica que la ciencia nos revela. (Quine 1969, pág. 143.)

De aquí Quine pasa a ocuparse de la experiencia de hacer que los juicios de semejanza se correspondan con las relaciones objetivas del mundo, evaluando después hasta qué extremo las diferentes ramas de la ciencia necesitan distintas medidas de semejanza y mencionando la idea de que éstas se podrían clasificar sobre la base de sus respectivas nociones de semejanza y con arreglo al grado en que sus distintas sistematizaciones de la naturaleza resultan compatibles y entrelazables (pág. 136). Por último, señala como etapa final de

la madurez de una rama de la ciencia el hecho de que ya no necesite una noción irreductible de semejanza y clase. Es en esta última etapa donde el vestigio animal se reabsorbe completamente en la teoría (pág. 138).

Esta historia natural del auge y declive de las ideas de semejanza sólo permitiría explicar una versión continua del mundo. Puede que algunas cualidades perceptivas se activen o desactiven bruscamente, mientras que otras se van diluyendo suavemente, pero nunca todas a la vez. En el flujo incesante de las sensaciones los objetos discretos no emergen forzosamente. Quine ha dejado sin explicar toda la noción de sentido lógico, que parte de que una situación es lo que es y no otra cosa. La transición engañosamente fluida a una clasificación científica presenta cierto paralelismo con la transición, igualmente engañosa, de las convenciones a las instituciones estables en Schotter. En su *Treatise on Logic and Scientific Method* (1874), W. S. Jevons afirmaba que «hasta el niño más pequeño reconoce la diferencia entre un cuerpo frío y otro caliente» (Jevons 1874, pág. 24). De este modo, deslizaba hábilmente la idea de cuerpo dentro de la gradación

cualitativa innata de las propiedades térmicas. Quine es demasiado listo como para hacer lo mismo. Sabe que la idea de objeto o cuerpo requiere una explicación más amplia. Siempre resulta sorprendente que como ejemplos de percepciones elementales los análisis contemporáneos de las clases naturales elijan objetos aislados, tales como una manzana, un cuerpo, un objeto o un animal. La idea de que resulta más sencillo reconocer objetos que relaciones abstractas es muy vieja. El argumento de Jevons antes citado continuaba afirmando que «el perro puede reconocer a su amo... La categoría del intelecto comienza con la separación de los puntos de acuerdo de los de diferencia... La abstracción lógica, en suma, hace su aparición y la mente se vuelve capaz de razonar... Al mismo tiempo surgen las nociones generales sobre clases de objetos». En vista de lo persuasivo del principio de Quine —que las clases son parte de una teoría de trabajo y no elementos independientes—, no cabría esperar que los objetos aparezcan siquiera antes de que alguna teoría del mundo comience a clasificarlos. Y sería más acorde con sus enseñanzas no centrar la cuestión de las clases naturales en objetos que nuestra cultura ya ha distribuido en clases. El problema de las clases naturales se inicia sin duda en los procesos elementales de clasificación y en los principios en que se basa la distribución de los objetos en clases. Una teoría del mundo tendría que comenzar forzosamente por la división, no por la gradación.

Según la descripción de Melanie Klein, la preocupación perentoria del recién nacido, en sus primeros intentos por encontrar orden en el mundo, no consiste en determinar gradaciones cualitativas (Klein 1975). Puede que sea importante empezar por preguntarse: «¿este estado es más caliente que aquél? ¿Este estado es más frío que ese otro?». Pero desde el principio el pequeño se enfrenta al problema del acierto inductivo. Necesita escoger, entre la masa de sensaciones presentes, alguna base práctica para proyectar hacia adelante (por utilizar la expresión de Goodman) una versión del mundo que funcione (Goodman 1983). La criatura carece de hábitos en los que apoyarse y de cualquier versión previa que pueda reelaborar.

Emparejar muestras no lleva a discriminar entre clases. Según Klein, lo verdaderamente urgente es conocer qué experiencias, tanto dolorosas como agradables, provienen del interior y cuáles del exterior. El primer fundamento de unas clases proyectables consiste en la diferencia entre «yo» y «no-yo» (Klein 1975). Esta tibia y reconfortante sensación de alimento, ¿la he producido yo solo o he incorporado algo externo? ¿Conseguiré en el próximo enfrentamiento, como a veces ha ocurrido antes, el deseado desenlace de una incorporación seguida de sueño, o bien, como también ha ocurrido a veces, habrá una escena tumultuosa que acabará en rabia y congoja?

John Stuart Mill cita a Coleridge cuando éste narra cómo analizaba la política de su tiempo para el *Morning Post* utilizando la comparación de los puntos de acuerdo y diferencia. La Francia de Napoleón la clasificaba junto a la Roma de los primeros césares, la independencia de las colonias españolas en América con la guerra de las Provincias Unidas contra Felipe II, y así sucesivamente. Mill consideraba que el sistema de los puntos de acuerdo y diferencia no era un método sólido para efectuar predicciones militares porque la selección de las analogías era muy poco sistemática (Mill 1888). Pero para el recién nacido esta forma de clasificar es la única que le permite discernir gradualmente entre el yo y lo otro. Las preguntas que hace se asemejan a la inteligencia militar. Necesita saber si la fuente de la leche, de ser externa, nace en un pecho o en varios y, si efectivamente son varios, ¿cómo distinguir a los aliados de los enemigos? ¿Es éste el pecho bueno o el malo? ¿Es para mí o va contra mí? La interacción social más temprana sienta las bases de la polarización del mundo en clases. La supervivencia depende de poseer la suficiente energía emocional como para conseguir que esta empresa clasificatoria elemental sobrelleve las arduas tareas que requiere la construcción de un mundo coherente y práctico. La interacción social aporta el elemento que le falta a la interpretación histórico-natural de los orígenes de la clasificación.

Y así se llega al enunciado de la segunda parte del argumen-

to. Los requisitos intelectuales que han de satisfacerse para que una institución social sea estable tienen su correlato en los requisitos sociales de la clasificación. Ambos resultan indispensables a la hora de sentar las bases de una epistemología social, ninguno se basta por sí solo. Una institución funciona como tal cuando adquiere un tercer punto de apoyo encauzando la energía moral de sus miembros. En el último capítulo volveremos sobre esta cuestión. Estos tres procesos operan al unísono. Al revolver y escoger entre las analogías que ofrece la naturaleza aquéllas en las que depositarán su confianza, los individuos también están haciendo lo propio con sus aliados y adversarios y con el modelo de sus relaciones futuras. Mientras constituyen su versión de la naturaleza, están controlando la constitución de su sociedad. En suma, están construyendo una máquina que piense y tome decisiones en su nombre.

Llegados a este punto, podemos empezar a rastrear los efectos de confiar el pensamiento individual a un piloto automático. En primer lugar, se da un ahorro de energía derivado de la inercia y codificación institucionales. Este principio se corresponde a una característica bien conocida del lenguaje. Algunas palabras se tornan muy pertinaces por la frecuencia de su uso. Tanto la palabra como sus declinaciones se resisten a las incesantes modificaciones sintácticas. Todos los idiomas se encuentran en permanente estado de mutación, pero sus vocablos más corrientes parecen gozar de inmunidad ante las nuevas flexiones. Por ejemplo, la voz inglesa corriente para hombre [*man*] y su plural arcaico [*men*] han aguantado el empuje arrollador de los plurales acabados en -s. Oponiendo idéntica resistencia al cambio, las analogías sociales más corrientes están siempre presentes, dispuestas a cubrir en todo momento las brechas en las cadenas causales cuando la demanda de razonamiento minucioso no tiene la fuerza suficiente como para convocar los refuerzos de la clasificación compleja. El peso de la inercia institucional consigue que una serie de imágenes movedizas adquieran el grado de fijeza necesario para que resulte posible la comunicación.

Las instituciones otorgan identidad. Las analogías de base social organizan elementos dispares en clases y los dotan de contenido moral y político. Por ejemplo, la serie con la que nos ha venido familiarizando Lévi-Strauss, por última vez en 1984, comienza en la distinción entre naturaleza y cultura y va progresando a otros niveles. Inevitablemente, se agrupan en la misma clase aquellos elementos que figuran en la misma banda de la taxonomía, así el sexo masculino con la cultura y el femenino con la animalidad.

cultura : naturaleza
naturaleza humana : naturaleza animal
macho : hembra

Y la clasificación sumergida justifica que se encomiende a las mujeres unas tareas específicas en la división del trabajo, ya sea como trabajadoras agrícolas, porteadoras u objetos hermosos incapaces de pensar. También justifica el comportamiento femenino caracterizado por la espontaneidad, el llanto fácil, los caprichos inconsistentes y el calor maternal. La teoría feminista en antropología ha insistido en que estas ecuaciones legitiman el sometimiento de las mujeres (Strathern 1980). Incluso cuando se asocia el género femenino con el lado más prestigioso de la ecuación, ésta todavía sirve para justificar que las mujeres soporten las cargas físicas más pesadas. A manera de ejemplo, los varones de Bamenda, en el Camerún, solían dejar que sus mujeres efectuasen los trabajos agrícolas más arduos basándose en que tan sólo Dios y las mujeres podían conseguir que crecieran las cosas (Kaberry 1952).

Los valores más altos pueden situarse a la izquierda o a la derecha; el peso de los valores en el esquema puede cargarse tanto en una como en otra dirección. Un occidental moderno, orientado hacia la tecnología, tenderá a dar mayor peso a la banda derecha, mientras que un fundamentalista cristiano o musulmán se decantará por la izquierda al definir el ideal en los siguientes pares:

pasividad	actividad
permanencia	cambio
antigüedad	modernidad

Cabe encontrar ejemplos instructivos en la manera en que se autodefinen las distintas profesiones. Los economistas son los grandes teóricos de las ciencias sociales. Las instituciones de su entorno se basan en muchas relaciones de pares ordenados. A menudo se describe su propio modelo de cultura de la siguiente manera:

espiritual	material
poesía y religión	economía
filosofía especulativa	ciencias aplicadas
metáforas imprecisas	teoría rigurosa
intangibles	mensurables
	economistas

Este conjunto de analogías coloca el trabajo científico junto con los objetos físicos, los hechos mensurables y las teorías científicas. Cuando los economistas tienen que determinar la escala de las necesidades humanas, como a veces deben hacer, se niegan a reconocer que han alcanzado los límites de su competencia profesional. En vez de admitir que están a la par que el profano en la materia, continúan hablando con autoridad profesional, apoyándose para ello en las analogías instituidas de la cultura occidental (Douglas e Isherwood 1979). El siguiente esquema ilustra el desarrollo jerárquico de la oposición espiritual : material.

espiritual : físico
lujos (música, arte) : necesidades
otras necesidades (físicas) : necesidades primarias (comida, abrigo)

El resultado es que los planificadores y administradores se preocupan mucho por los déficit cíclicos en la disponibilidad

de alimentos y no tanto del equilibrio de los derechos de intercambio en toda la sociedad. Según A. K. Sen, ello da lugar a decisiones desastrosas cuando se declara una hambruna (Sen 1981).

Se han utilizado dos ejemplos: el lugar de las mujeres en el mundo y el de los economistas en el esquema de las profesiones. Y se han elegido porque ilustran cómo la división del trabajo confiere autoridad a una analogía que permite la firme inserción en la naturaleza de una situación social estructurada. Como tal analogía, no gozaría de inmunidad ante las dificultades que acosan a las clases naturales. Las analogías pueden observarse por doquier. Pero cuando una analogía se empareja con una estructura de autoridad o de precedencia, la pauta social refuerza las pautas lógicas otorgándole mayor relieve. He aquí dos esfuerzos, social el uno, intelectual el otro, que se sustentan mutuamente. Las pautas de autoridad o precedencia disfrutan de una posición privilegiada ya que, como bien dice Thomas Schelling, sus componentes indivisibles más pequeños son personas (Schelling 1978). Una persona no se puede dividir, no puede encontrarse en dos sitios a la vez, no puede ser al mismo tiempo superior e inferior dentro de un contexto determinado ni estar en misa y repicando. Se llega a un punto donde ya no es posible efectuar más reorganizaciones de las pautas en que intervienen personas. Las pautas de autoridad o precedencia también se benefician del hecho de que seamos animales sociales, educados desde la niñez para reconocer los materiales más elementales de la metáfora y la analogía en nuestra propia experiencia social.

Como si de una chamarilería se tratase, estos fragmentos prototeóricos se hallan tirados por ahí, listos para servir de vehículo a las preocupaciones sociales más profundas del pensador o sencillamente para respaldarse en ellos cada vez que se agote la energía necesaria para realizar una tarea clasificatoria independiente. Lévi-Strauss concibió la imagen del pensador como *bricoleur*, como artesano aficionado que convierte un reloj estropeado en un soporte para pipas, una mesa rota en un

paragüero, el paragüero en una lámpara y cualquier cosa en otra. El *bricoleur* utiliza todo lo que tiene a mano para efectuar todo tipo de transformaciones dentro de un inventario dado de enseres domésticos. Según Lévi-Strauss, este bricolaje caracteriza el pensamiento primitivo. En una sociedad donde la tecnología y la división del trabajo se han fijado en un nivel determinado durante generaciones, la gente puede dejar vagar su pensamiento especulativo, pero éste no puede traspasar los límites trazados por la tecnología estable y la pauta de trabajo. En una suerte de juego intelectual, lo que Lévi-Strauss denomina pensamiento salvaje despliega toda una panoplia de ingeniosos paralelismos e inversiones, que resultan en complicadas transformaciones de su repertorio de analogías. Lévi-Strauss admite que también existe bricolaje intelectual en la sociedad moderna, pero sólo en recovecos a salvo de la presión del cambio. Y aunque él mismo no llevó las cosas tan lejos, su noción de bricolaje describe muy bien las analogías recurrentes y los estilos de pensamiento que caracterizan cualquier civilización.

El determinismo biológico es justamente uno de estos elementos recurrentes en la historia intelectual de Occidente. Siempre está disponible, bajo caracterizaciones nuevas, para demostrar que una oleada de inmigrantes o un estrato social inferior están viciados por su herencia y que, en cambio, los privilegiados poseen una constitución física más atractiva que transmitir a sus herederos (Gould 1981). Por poner otro ejemplo, la idea del cambio gradual se opone una y otra vez a la del cambio brusco y discontinuo, invocándose en apoyo de una u otra a la Naturaleza, Dios y la Biblia. Los defensores del *statu quo* tienden a pensar que la naturaleza favorece la continuidad; los partidarios de reformas radicales hacen una interpretación bien distinta de la naturaleza. Hasta la ciencia, pese a hallarse tan cuidadosamente separada de las inquietudes políticas corrientes gracias a su terminología, a sus establecimientos de enseñanza y a sus lugares de trabajo segregados, muestra idéntica tendencia a fundamentar sus instituciones en analogías con la naturaleza y a encontrar una correspondencia entre el marco

más general de sus controversias y el debate político de su tiempo. El valor de la urbanidad frente a la rusticidad, o invirtiendo los términos, la visión de la ciudad como pozo de iniquidad frente a la sencillez y bondad de la vida rural, persisten como tema de controversia. Este conjunto de opuestos que invoca el enfrentamiento entre naturaleza y cultura es constantemente remozado, en un trabajo de bricolaje, a partir de los restos del último debate con el fin de proporcionar analogías naturales para cualquier nueva discusión que esté en el candelero político.

La construcción de analogías a partir de la naturaleza para sostener el sistema social vigente es bien conocida para los antropólogos y otros científicos; de ahí la necesidad de volver a enunciar las nuevas ideas que se han presentado en este capítulo. No es muy corriente aplicar la idea del bricolaje como forma de pensamiento institucional a los problemas de la elección racional. Los dos campos de investigación, la antropología simbólica y la teoría de la elección racional, suelen mantenerse bien separados. Aparte de esto, merece la pena formular estas ideas no sólo porque facilitan una nueva perspectiva para enfocar los problemas de la acción colectiva, sino también porque modifican nuestra concepción de la cognición humana. Reconocer la implicación de la persona individual en la construcción de instituciones desde el comienzo mismo de la empresa cognitiva no puede resultar más que beneficioso para el enfoque de la cognición individual en su conjunto. Hasta los sencillos actos de clasificar y recordar están institucionalizados.

Capítulo 6

LAS INSTITUCIONES RECUERDAN Y OLVIDAN

Cada diez años, más o menos, los libros de texto se quedan anticuados. Su revisión es necesaria, en parte, debido a nuevos descubrimientos científicos o a más profundas y reveladoras investigaciones de los historiadores. Pero, más que nada, debe atribuirse a que durante ese tiempo la ciencia ha adquirido connotaciones demasiado religiosas o escandalosamente irrespetuosas (Nelkin 1977), o a que la historia de la pasada década produce una impresión política inconveniente (Fitzgerald 1979). En el transcurso de esos años ciertos eslóganes habrán acabado por resultar risibles, algunas palabras se habrán vuelto huecas y otras demasiado densas, demasiado cargadas de crueldad y resentimiento para la sensibilidad del momento. Algunos nombres habrán adquirido lustre, mientras que se borrará de los anales a otros que habrán perdido tirón. El esfuerzo de revisión, sin embargo, no está encaminado a conseguir una superficie óptica lisa y perfecta. El espejo, si como tal puede considerarse la Historia, distorsiona lo mismo antes que después de la revisión. El propósito de ésta es conseguir que las distorsiones se ajusten

al sentir de nuestro tiempo. Mas la figura del espejo es una metáfora muy pobre de la memoria pública. El que se afana en pos de la verdad histórica no está intentando obtener una imagen más nítida de su propio rostro, ni tan siquiera una en la que salga más favorecido. La manipulación y reelaboración conscientes no constituyen más que un pequeño apartado del esfuerzo por remodelar el pasado. Al examinar de cerca cómo se construyen los tiempos pasados, nos damos cuenta de que en realidad dicho proceso tiene que ver muy poco con el pasado y muchísimo con el presente. Las instituciones crean lugares oscuros donde no se puede ver nada ni se pueden hacer preguntas. También hacen que otras zonas muestren una prolija precisión de detalles, que se estudian y ordenan con minuciosidad. La historia, a medida que surge, cobra una forma no intencionada como resultado de actividades encaminadas a fines prácticos inmediatos. Observar cómo establecen dichas actividades principios selectivos que resaltan cierto tipo de acontecimientos al tiempo que oscurecen otros equivale a investigar cómo influye el orden social en las mentes individuales.

La memoria pública es el sistema de almacenamiento del orden social. Centrarnos en ella es el único modo de acercarnos a una reflexión sobre las condiciones de nuestro propio pensamiento. Podemos seguir la pista de las operaciones lógicas, mas resulta en extremo difícil reflexionar críticamente sobre ellas. ¿Estamos utilizando un conjunto exhaustivo de las categorías públicas sobre las que se realizan las operaciones lógicas? ¿Son ésas las categorías correctas para nuestras preguntas? ¿Qué significa la corrección de las categorías? Y, dejando a un lado las que ya hemos sometido a análisis, ¿qué decir sobre las que no hemos tenido en cuenta? ¿Y qué decir de los órdenes sociales que hubieran podido construirse pero no llegaron a surgir? Es imposible enfrentarse directamente a estas preguntas. Pero cabe sortear los enigmas insolubles y obtener una respuesta examinando los procedimientos de la memoria pública. Ahí es donde se almacenan determinados modelos de acontecimientos públicos y se rechazan otros.

El concepto de amnesia estructural apareció en la antropología social británica en 1940 con la publicación del libro de Evans-Pritchard *Los nuer* (1940). El trabajo de campo en el que se basaba se remonta a comienzos de los años treinta. El antropólogo estaba ya prevenido en cuanto a la relación entre orden social y memoria gracias a la escuela francesa de *L'année sociologique* y, sobre todo, al trabajo de Halbwachs sobre la memoria colectiva (1950). Y ciertamente, Marx y Hegel ya habían dejado su huella en este terreno. El presente capítulo no trata de incitar a la polémica sobre la autoría original del descubrimiento. Tan sólo ocurre que en la misma época dos autores contemporáneos convergieron sobre el mismo problema, lo trataron en términos muy similares y ofrecieron explicaciones en muchos aspectos comparables. Uno es Evans-Pritchard y el otro Robert Merton, éste en el campo de la sociología. Merton se preguntaba por qué los científicos olvidan constantemente algo que resulta muy evidente y por qué se sorprenden tanto cuando se les llama la atención sobre ello. Ese algo es que la ciencia es una empresa colectiva. Durante siglos, los problemas arduos y las buenas soluciones han sido como una multitud dándose empellones, y si alguien realiza un descubrimiento, no debiera sorprenderse al averiguar que no ha sido el primero en lograrlo. Es casi seguro que, de una u otra forma, su descubrimiento no habrá pasado desapercibido para otros. En un largo e irónico ensayo, *On the Shoulders of Giants* (1965), Merton se explaya sobre la futilidad de intentar determinar quién fue el primero en decir algo. Parece que las mejores ideas y las citas más famosas hayan estado siempre ahí. Lejos de atribuirse la primicia, el mismo Merton advertía que 350 años antes Francis Bacon había esbozado ya una hipótesis para dar cuenta de los múltiples e independientes redescubrimientos de una idea.

Los antropólogos suelen darle la vuelta a la pregunta. No son tan proclives a preguntarse por qué olvida la gente. Para ellos, el hecho peculiar que ha de explicarse es el de recordar. La antropología ha heredado un antiguo criterio sobre el avance intelectual basado en la tecnología bélica. Tradicional-

mente, lo asombroso era que unas gentes armadas tan sólo con flechas primitivas pudieran recordar nada en absoluto. La tecnología no es un criterio tan malo. Hay logros de ingeniería que no hubieran sido posibles sin la invención del cálculo diferencial y triunfos administrativos que dependen de la contabilidad de partida doble. Puede que algunas técnicas básicas de diferenciación, cálculo y memorización constituyan un requisito previo para cualquier forma concreta de conocimiento. Los antropólogos siempre han prestado mucha atención a las técnicas para contar de qué dispone cada sociedad. Se han sentido especialmente fascinados por aquellos pueblos que parecen prosperar sin ser capaces de contar más que hasta tres. Los primeros autores se interesaban mucho por las grandes hazañas memorísticas que llevaban a cabo gentes cuyo nivel de competencia técnica era muy bajo. Por lo general se pensaba que el secreto residía en un aprendizaje repetitivo y maquinal (Bartlett 1932, Colby y Cole 1973). Ello encajaba muy bien con la suposición de que los progresos intelectuales auténticos (que presumiblemente llevan a un armamento más sofisticado) se dan cuando el individuo se libera de las trabas institucionales. Sin embargo, dicha suposición presenta indicios de hallarse a su vez fuertemente sujeta a trabas, tal y como se verá en el siguiente capítulo.

Teniendo en cuenta sus planteamientos opuestos del mismo problema, no deja de ser admirable que Robert Merton y Evans-Pritchard confluyeran en una solución idéntica. A uno le intrigaba que se olvidasen constantemente los múltiples descubrimientos científicos; al otro que se fijasen indeleblemente en la memoria tantas series de nombres a partir de innumerables generaciones de antepasados. Ambos adoptaron el sistema social como unidad. Merton consideraba que el olvido sistemático era un componente integral de la organización de la ciencia; Evans-Pritchard, que el recuerdo sistemático lo era de la organización de un pueblo de pastores de Sudán. La pregunta de qué científicos y qué antepasados llegan a ser recordados es, en definitiva, la misma. El estudio de Evans-Pritchard sobre la

forma en que los procesos cognitivos de los nuer se hallan encerrados en sus instituciones es todo un clásico. Dada la extrema sencillez de su tecnología, resulta sorprendente que puedan recordar por lo general entre nueve y once generaciones de antepasados. ¿Cómo pueden acordarse de todos ellos si sólo luchan con lanzas y garrotes? Un examen más atento muestra que olvidan más de lo que recuerdan. Sus genealogías personales pretenden remontarse a los orígenes del tiempo, mas once generaciones ni siquiera cubren su propia historia en la región. Ha habido mucho olvido. También es curioso que el número de los progenitores conocidos no sufra variaciones a pesar de la continua aparición de nuevas generaciones. En algún punto se está tachando de la lista a muchos antepasados. Desde la aparición del fundador de la tribu, sus dos hijos, sus cuatro nietos y ocho bisnietos, se ha abierto en algún sitio un gran agujero, por el que se han precipitado de cabeza una multitud de antepasados. No se les ha olvidado al azar. La fuerza y debilidad del recuerdo dependen de un sistema mnemotécnico que constituye el propio orden social. Con el estudio de los nuer se demostró de manera explícita la forma en que las instituciones dirigen y controlan la memoria. Lo que sigue es un resumen efectuado a partir de tres obras de Evans-Pritchard (1940, 1951, 1956), que ya se han analizado en otro libro (Douglas 1980).

La cosa funciona así. Entre los nuer, el equivalente de un procedimiento de validación generalmente aceptado es la ecuación fundamental de que cuarenta cabezas de ganado ratifican un matrimonio. Si se pusiese en duda esa cantidad fija, habrían de renegociarse todas las transacciones basadas en la adecuación de la misma. A partir de esta base se pueden calcular todos los demás derechos. La fórmula puede hacerse extensible para dilucidar la compensación apropiada por matar a un hombre: 1 mujer y su prole = 40 cabezas de ganado = 1 vida de hombre. Asimismo, se ramifica en múltiples ficciones jurídicas. Bajo ciertas condiciones, resulta que 1 mujer = 1 hombre, de modo que se puede considerar un vínculo femenino como si fuese

masculino. De esta manera, se parchean los baches en la genealogía para que ésta muestre una sucesión ininterrumpida de varones. Mediante una ficción semejante se consigue que un hombre muerto conste como padre de un hijo concebido después de su muerte. Las reglas de contabilidad nuer permiten la flexibilidad sin ambigüedad ni contradicción.

La memoria pública nuer viene a ilustrar un principio de coherencia: las fórmulas de ratificación entrelazadas generan un ahorro de energía cognitiva. Si nos interesa saber cómo adquieren su longevidad ciertas teorías, Fleck señalaría a nuestra atención el servicio que prestan a las transacciones privadas. El conocimiento que una sociedad tiene de su propio pasado está controlado por unos cuantos procedimientos aceptados para efectuar reclamaciones individuales. Los matrimonios nuer son puntos nodales de una pauta regular de intercambio que clasifica y aglutina una serie de transacciones en un tipo de contrato uniforme. Los nuer tienen razones muy poderosas para presentarse en una boda y trazar en público sus relaciones exactas de parentesco. Y es que un nuer que asista a una boda puede esperar, o bien que le regalen una vaca, o bien tenerla que regalar él. Los que contribuyeron a los gastos del novio reclamarán una vaca cuando se case la hija de éste una generación después. Una de las reses que se distribuyen en una boda le corresponde a un pariente de la quinta generación, después de lo cual no se admiten otras reclamaciones. Las bodas y la distribución de ganado ordenan la memoria del pasado en todas las direcciones hasta remontarse al padre del padre del padre, lo que constituiría una impresionante proeza de memoria de tener que hacerlo uno solo, mas la repetición de las pautas ofrece grandes incentivos para no olvidarse y su afirmación pública reparte la carga que supone acordarse. Por lo tanto, no se perderán toda una serie de nombres, tales como los del padre del padre de mi padre, los de sus hermanos y hermanas y los de su respectiva descendencia, si se engranan en las estrategias de validación de las reclamaciones privadas.

Una teoría acerca de la manera de administrar el mundo po-

drá sobrevivir a sus competidoras siempre que sea algo más que una teoría; por ejemplo, si es capaz de intervenir en apoyo de las estrategias individuales a la hora de crear un bien colectivo. La teoría nuer de la filiación patrilineal cumple esta misión. La familia nuer depende de los hombres para las tareas del pastoreo y de las mujeres para las del ordeño y elaboración de los productos, por lo que debe asentarse en un poblado. Pero si recordamos los problemas que planteaba la gorronería y la tentación de dejar los deberes colectivos en manos de los demás, debiéramos preguntarnos cómo consigue el poblado reclutar hombres que participen en expediciones de rapiña y se ocupen de la defensa. La respuesta es que, como resultado lateral de las normas de herencia, los hombres jóvenes sólo pueden conseguir el ganado que necesitan para poder casarse demostrando sus vínculos con el antepasado adecuado. La herencia les obliga a dejar bien clara la lealtad a su grupo. Sus coaliciones políticas se basan en el principio de filiación respecto de las cuatro generaciones del antepasado fundador, de sus hijos, de sus nietos y de sus bisnietos, que en cada caso fundaron una unidad política. Este nivel de su organización estimula todavía más la memoria ancestral. Contando en sentido descendente, el método para determinar las lealtades políticas afianza los nombres de cuatro a seis generaciones remotas. Contando en sentido ascendente, la estrategia para las reclamaciones individuales afianza cinco generaciones próximas. A medio camino entre estos dos cálculos, de arriba abajo y de abajo arriba, se abre la fisura por donde van desapareciendo constantemente sucesivas generaciones de antepasados.

No se trata tan sólo de que no existan razones especiales para acordarse de ciertos nombres; hay incluso fuertes presiones para que eso no ocurra. La fórmula elegida es de carácter depredador. La mera consecuencia en su uso la dota de poder y acabará por devorar a la competencia.

La idea que tienen los nuer de los antepasados reúne todas estas cualidades. También hace que su conocimiento se arraigue en la naturaleza, ya que los antepasados se remontan a

tiempos anteriores a los comienzos de la sociedad humana. Y se adecua bien a su sensibilidad política. Los nuer son ferozmente igualitarios, individualistas e independientes. El truco del antepasado que desaparece pone a todo el mundo a la par. Al nuer le conviene no saber más acerca de la historia pasada individual. De haber tenido como sistema político una jefatura hereditaria, se hubieran acordado de más antepasados o, más bien, algunos de ellos lo hubieran hecho. La realeza necesita de un linaje muy largo para poder reivindicar derechos dinásticos.

Los discípulos de Evans-Pritchard desarrollaron el tema de la memoria pública institucionalizada comparando las estructuras sociales capaces de dar sustento a la profundidad genealógica con aquéllas que no pueden hacerlo. El aspecto más fascinante de esas investigaciones es que desvelan los procedimientos mediante los que se recorta, estira y corrige la historia genealógica (Bohannon 1952, Barnes 1954). Este corpus científico inicial viene a respaldar una tendencia de la sociología de la ciencia, la del trabajo sobre confección de libros de texto que sigue la obra Merton en materia de profecías de cumplimiento implícito (1949) y de Thomas Kuhn en materia de ciencia normal (1962).

Una de las razones por las que era importante proceder paso a paso a través de estas situaciones remotas es advertir la eficacia pragmática de la memoria pública. Ello debiera bastar para descartar la invocación de una cohesión mística en las comunidades de pequeñas dimensiones. Una comunidad funciona porque las transacciones cuadran. El riesgo de gorronear está controlado por el sistema contable. Las cuentas se fiscalizan y las deudas se cobran por el sistema de que Dios o la naturaleza castiguen al infractor con la enfermedad y la muerte. Al dirigir su memoria, el estilo de pensamiento mantiene en forma al mundo de pensamiento.

Fijémonos ahora en los científicos físicos de nuestra propia sociedad para observar su incredulidad cuando se les enfrenta a hechos históricos que no se han incluido en la memoria pública. Su violento rechazo de la posibilidad de que otros científi-

cos puedan haber descubierto con anterioridad los mismos hechos o formulado primero las mismas teorías ha sido el punto de partida de un excelente análisis de Robert Merton sobre un amnésico ángulo muerto. Todo ello se ha descrito en una serie de textos, comenzando por «Priorities in Scientific Discovery» (1952), «Singletons and Multiples in Scientific Discovery» (1962) y «Resistance to the Study of Multiple Discoveries in Science» (1963). La cuestión es por qué un mismo hecho con sus correspondientes hipótesis se mantiene durante décadas y siglos «en una situación estática, como si estuviese permanentemente condenado a la repetición sin extensión», y de repente resurge.

El análisis muestra que los científicos de renombre, gente por lo general tolerante y generosa, niegan furiosamente cualquier descubrimiento coincidente o previo porque sus pasiones están dominadas por la forma en que se encuentra organizada la ciencia. Merton vincula la emoción, la cognición y la estructura social en un único sistema. En el terreno de la ciencia, las grandes recompensas se otorgan a las innovaciones acreditadas. El concepto de descubrimiento original permea todas las formas de la vida institucional, y se refleja en premios y en la imposición de los nombres de los científicos a plantas, animales, sistemas de medida e incluso enfermedades. Las relaciones interpersonales de los científicos se rigen por una competencia institucionalizada en la que todo el mundo sale perdiendo: académicos de talante normalmente magnánimo se ven empequeñecidos por su propia ira destructiva al enterarse de la existencia de competidores a sus pretensiones de haber sido los primeros y se muestran desconcertados al descubrir hechos discordantes que no encajan en sus categorías; la profesión se ve menoscabada por prácticas secretistas que contradicen toda franqueza intelectual; la política científica, en fin, se engaña con la falacia de que la duplicación de esfuerzos es un derroche que se puede evitar. Manteniéndose fríamente al margen de la rivalidad, Merton muestra cómo un orden social determinado genera sus pautas de valores, compromete a los corazones de

sus miembros y ocasiona una miopía que parece ciertamente inevitable. No siendo un científico físico, Merton puede formular reflexiones sobre su orden social que a éstos que les están vedadas. Y tras su descripción de las anteojeras que llevan, cabe preguntarse cómo es posible que esos científicos den crédito a la idea de los descubrimientos múltiples y que, aun después de saber de la existencia de tales descubrimientos, puedan siquiera tenerlos presentes. Los pensamientos de los científicos están en poder de la muy exigente institución de la ciencia, tal como los nuestros lo están en el de otras instituciones. No pueden reflexionar serenamente sobre ese hecho y nosotros tampoco. Necesitamos una técnica para situarnos al margen de nuestra propia sociedad que convierta el pequeño modelo cibernético de Merton en uno más grande, con diversos compartimentos que se ocupen de las pasiones inherentes a las distintas formas de organización social y revelen el control que sobre la visión individual ejercen las motivaciones reforzadas socialmente.

Una buena argumentación funcionalista no necesita invocar un estado patológico para explicar el olvido. En 1957, Merton consideraba que la resistencia a los descubrimientos múltiples era la respuesta normal a una institución mal integrada. Utilizando términos freudianos, definió la resistencia como la negación motivada de una realidad accesible pero dolorosa. En obras posteriores abandonó esta parte de la argumentación. Resulta más instructivo esperar que los peculiares efectos sobre la memoria de una organización social competitiva sean funcionales antes que disfuncionales. Siempre es necesario que se olviden ciertas cosas para que funcione cualquier sistema cognitivo. Es imposible prestar plena atención a todo.

Adviértase que Merton ha abordado el problema por la puerta de atrás. No pregunta: «¿Cómo piensa la gente sobre las cortapisas que el orden social impone a su pensamiento?». Sino: «¿Cómo se les impide pensar? ¿Cuáles son los pensamientos imposibles?». Nos muestra qué pensamientos descarta el sistema. He aquí otra pista que nos señala un posible camino

a seguir. Los «enfoques de puerta trasera» permiten plantear muchas preguntas difíciles, eludiendo el dilema de la autorreferencia. Basta con preguntarle a la gente qué alimentos come para que te conteste lo que cree que tú crees que debiera comer. En cierta ocasión, un equipo de expertos en nutrición de Arizona imitó a los arqueólogos al obtener su información de los cubos de basura de las casas (Rathje 1975). Los desperdicios son más reveladores que los cuestionarios en materia de dietas. La teoría de la desviación social también es otro tipo de enfoque indirecto de la sociología cognitiva: también examina desechos. Las declaraciones acerca de qué comportamiento resulta más deseable pueden estar cargadas de un exceso de interpretación. Se obtienen elementos de juicio mucho más claros estudiando la aversión. Las reglas para evitar un comportamiento reprensible y el castigo y purificación que siguen a un contacto no permitido son siempre más claras y sencillas de obtener (Douglas 1966). Una teoría sociológica del rechazo se puede fundamentar con mayor seguridad que una teoría sociológica del valor debido a la naturaleza pública de las sanciones y prohibiciones que se derivan de las actitudes negativas. Y lo mismo es cierto para el problema que nos ocupa. La posibilidad de concebir el orden social se ve lastrada por una infinita regresión explicativa. Las influencias institucionales se hacen evidentes al centrarnos en ámbitos impensables e irrecordables, sucesos de los que podemos tomar nota mientras observamos cómo se escurren más allá del recuerdo.

Una vez fundamentado un sistema en la razón y la naturaleza, podemos ver cómo se ahorra energía cognitiva siguiendo la carrera de una teoría que logra imponerse. En primer lugar y según el principio de la coherencia cognitiva, una teoría que desee asegurarse un puesto permanente en el repertorio público de lo conocido deberá encajar en los procedimientos que avalan otros tipos de teorías. En los fundamentos de cualquier gran empresa cognitiva se asientan algunas fórmulas básicas, ecuaciones de uso común y simples cuentas de la vieja. En ciencia, tales técnicas de validación compartidas se extienden a

diversas subdisciplinas. Así, la matemática de la filtración se utiliza tanto en mineralogía como en oftalmología. Análogamente, los nuer utilizan la misma fórmula tanto para los matrimonios como para las deudas de sangre. La implantación de un conjunto de teorías en un campo determinado otorga autoridad a otro conjunto en otro campo, siempre y cuando dicha implantación se lleve a cabo mediante los mismos procedimientos. Esto se aplica a las formas sociales de validación tanto como a las científicas.

Los antepasados y las teorías científicas que se olvidan se encuentran en idéntica situación. Los precursores científicos desaparecen porque nunca tuvieron una oportunidad real de abrirse camino hasta la superficie de la memoria pública. Los descubridores olvidados se parecen a muchos de los antepasados olvidados. La pauta de su fracaso no es fortuita. Las estrategias de validación de las pretensiones de los científicos se basan en la originalidad como principal criterio para la concesión de premios y honores. La creencia en un primer descubridor no significa nada si no va acompañada de premios y renombre. La costumbre de imponer el nombre del científico a su descubrimiento prima decisivamente la originalidad que se reclama y penaliza el redescubrimiento. El hecho aparentemente disfuncional de que un científico encolerizado dé un espectáculo público de soberbia puede también considerarse como el coste de mantener la carrera abierta a los más veloces. Mas la competencia siempre es onerosa desde el punto de vista humano. En este ambiente, el principio del redescubrimiento no reúne méritos suficientes para ser recordado. La mayoría de las teorías redescubiertas resultan ser teorías que, a la sazón, no partieron de la infraestructura cognitiva vigente, de modo que no se beneficiaron de los ahorros de energía. Cuando un nuevo descubrimiento científico se rechaza y deja yacer inerte hasta una fecha posterior, es frecuente que se trate precisamente de una idea que carecía, en su momento, del necesario engranaje con los procedimientos normales de validación. La mejor posibilidad de éxito consiste en afrontar las principales inquietudes públi-

cas y explotar las principales analogías sobre las que descansa el sistema sociocognitivo.

El ejemplo de los nuer hace más por la teoría social de la memoria que el de los científicos. La memoria institucionalizada de los nuer explica no sólo que se recuerde a ciertos antepasados, sino también quiénes de ellos están respectivamente destinados a pasar a la posteridad o a desaparecer, así como el número de generaciones que esto tardará en ocurrir. Ilustra, asimismo, las tesis de la sensibilidad política y de la dependencia respecto de las técnicas de validación aceptadas. El valor explicativo del caso de los científicos obsesionados por legar su nombre a un descubrimiento depende tan sólo de la falta de ajuste entre las convenciones del sistema denominativo y la situación real del conocimiento compartido. Ello sugiere que el argumento del presente capítulo se apoya excesivamente en un ejemplo exótico. Se necesita, pues, otro ejemplo moderno aparte del de los científicos para ilustrar la influencia que ejercen el entorno social más amplio y las técnicas de validación al uso.

Kenneth Arrow ha descrito su descubrimiento de una dificultad en el concepto de bienestar social (1984). Conviene resaltar que dicho descubrimiento, el teorema de la imposibilidad, estuvo arrinconado casi veinte años durante los cuales tan sólo unos pocos le prestaron atención, para convertirse de repente en uno de los conceptos dominantes de la ciencia política occidental. Arrow, que vivió de niño los años de la gran depresión, se interesó como estudiante por la planificación económica, la lógica y la coherencia. Atraído por la suposición de la teoría general del equilibrio con arreglo a la cual cada actividad económica está conectada con todas las demás, comenzó estudiando la matemática de los mapas de indiferencia del consumidor y la aplicó a la teoría de la empresa. ¿Qué ocurriría si la empresa tuviese muchos dueños en vez del dueño único que postulaba la teoría? ¿Y si, además, todos tuviesen diferentes expectativas de futuro? Entonces sus preferencias en cuanto a los planes de inversión también serían distintas. Supóngase que intentasen tomar sus decisiones mediante votación. En tal caso

no tardaría en ponerse de manifiesto que la decisión de la mayoría no llevaba necesariamente a un ordenamiento. A partir de aquí pasó a interesarse, en 1948, por el contexto político, donde el voto por mayoría era la forma habitual de solucionar las diferencias. Al mes escaso de iniciar su investigación descubrió que Duncan Black había publicado una percepción idéntica del problema en el *Journal of Political Economy* (1948). Más adelante advirtió un paralelismo con los problemas de las relaciones internacionales. Al estudiar un espectro tan amplio de comportamientos bajo una misma rúbrica, que abarcaba desde la economía a las relaciones internacionales pasando por la política interna, pudo formular con plena confianza la generalización de que ni el voto mayoritario ni cualquier otra forma de agregar preferencias podía funcionar a efectos de definir un ordenamiento, y estableció así las condiciones en que resulta imposible agregar preferencias individuales.

Desde luego, contemplaba el problema subido a hombros de gigantes*. Y desde luego, se aprovechaba de los procedimiento matemáticos existentes. El misterio no reside en cómo llegó a la elaboración de su teorema, ni en cómo llegaron él y Black a converger en un teorema idéntico el mismo año. El misterio que él mismo decidió comentar es por qué habían caído completamente en el olvido el descubrimiento de J. C. de Borda en 1781 y la formulación del mismo descubrimiento que Condorcet realizó en 1785 (Condorcet 1785). Arrow relata que, cuando se dio cuenta por primera vez de que el voto mayoritario no resultaría necesariamente en un ordenamiento,

> estaba convencido de que lo que hoy día se conoce como paradoja de Condorcet no era algo nuevo. Me resulta imposible indentificar la fuente de este convencimiento, ya que en modo alguno podía haber consultado estas fuentes tan oscuras antes de 1946... A diferencia de otros ejemplos de descubrimientos múltiples, éste todavía me sorprende. Después de todo, Condorcet bien pudiera haber resuelto los

* Se trata de una alusión a la obra de Robert Merton, *On the Shoulders of Giants*, citada *supra* en pág. 105. (*N. del T.*)

problemas matemáticos, y no había existido ningún corpus bibliográfico activo que plantease cuestiones comparables. (Arrow 1984, pág. 129.)

El descubrimiento de Condorcet permaneció sepultado durante ciento sesenta años. Y mucho más tarde, en 1948 y 1949, se publicaron dos ensayos de Black, seguidos de la monografía de Kenneth Arrow en 1951.

Ni Black ni yo conocíamos la bibliografía anterior cuando escribimos por primera vez de estos temas. (Arrow 1984, pág. 129.)

La explicación del olvido de la teoría de Condorcet no reside en el hecho de que el aparato matemático disponible en el siglo XVIII fuese inadecuado. Se trata más bien del diferente clima de ideas, tanto políticas como filosóficas, en que elaboró su demostración. Para Condorcet, el objeto de la teoría del voto era encontrar la opinión verdadera, la elección social correcta independientemente de los deseos de los votantes. El efecto de tomar una decisión mediante voto era encontrar una solución investida de autoridad. El papel de los votantes consistía en expresar su propio grado de comprensión de la verdad que se buscaba. Condorcet tuvo en cuenta el tipo de concesiones e intercambios que tendrían lugar al existir gran cantidad de votantes, muchos de ellos tal vez ignorantes pero al menos capaces de aportar una amplia gama de experiencia, frente a unos cuantos especialistas con mayores conocimientos por cabeza. Según descubrió, con más de dos alternativas y más de dos votos se podía llegar a un ordenamiento circular en el que ninguna de las alternativas pudiera satisfacer a la mayoría del electorado.

Cuando se reconoce que una mayoría podría preferir A a B, y B a C, pero C a A, se erosiona la confianza en algo llamado «la mayoría».

Pero, ¿qué importancia podía tener este descubrimiento en el siglo XVIII? La matemática recóndita del voto circular importaba bien poco en un país en el que estaba a punto de estallar

una revolución, y más tarde los políticos del siglo XIX, preocupados por extender el derecho de voto y limitar el control político elitista, no serían muy receptivos al mensaje de la teoría. Y aún hoy lo recibirán mal quienes profesen una fe sencilla en las decisiones de la mayoría. El consenso liberal se basa en el principio benthamiano de que la mayor felicidad del mayor número posible es un resultado único y trascendente. La teoría sólo adquiere relevancia a finales del siglo XX, cuando el derecho de voto ya es universal y no se puede extender más, cuando el pluralismo dificulta la consecución de un consenso y cuando se cuestionan ampliamente los fundamentos de la sociedad democrática. Un nuevo descubrimiento ha de ser compatible con los supuestos políticos y filosóficos de su tiempo para poder siquiera despegar, por no hablar de su recuerdo posterior. No basta con repetir constantemente que la memoria está estructurada socialmente. Haber llegado hasta aquí invita a dar un paso más. Lo siguiente será descubrir qué cualidades de la vida social producen efectos característicos en la actividad de recordar.

De la misma manera que los diversos tipos de sistemas sociales se asientan en tipos específicos de analogías tomadas de la naturaleza, también sus respectivas memorias diferirán. Tal y como muestra el ejemplo de Merton, los sistemas sociales competitivos poseen una memoria más débil que los atributivos. Ello ha de ser así ya que la competencia expulsa a algunos jugadores y encumbra a ciertos arribistas y, con cada cambio de dinastía, se reorganiza necesariamente la memoria pública. Y al contrario, una sociedad jerarquizada compleja tendrá que acordarse de muchos puntos de referencia del pasado. Mas la lista de los padres fundadores tendrá sólo la longitud de la de las unidades sociales que hayan fundado. Los tratados de paz serán otros tantos mojones que atribuyan un *status* comparativo a los enemigos incorporados. Las historias justificativas del pasado se aglutinarán y racionalizarán como parte integrante del proceso social en la medida en que exista una presión a favor de principios sociales de organización. La coherencia y la complejidad de la memoria pública tenderán a corresponder a las

que se dan a nivel social. Todo esto es lo que Halbwachs nos enseñó. Y a la inversa: cuanto más sencillas sean las unidades sociales y más aisladas se encuentren, tanto más fragmentada estará la memoria pública, con menos mojones y menos niveles de ascendencia hasta el principio del tiempo (Rayner 1982). Cuanto más revista la organización social la forma de un grupo latente consciente de los problemas organizativos que se enumeraban en el capítulo 3, tanto más invocarán sus miembros una historia de persecuciones y resistencia. La sociedad competitiva honra a sus héroes; la jerarquía, a sus patriarcas, y la secta, a sus mártires.

Capítulo 7
UN CASO DE OLVIDO INSTITUCIONAL

La memoria, sea fuerte o débil, se sustenta en estructuras institucionales. Las comunidades de científicos, de matemáticos y de pastores que se mencionaron en el capítulo anterior son todas ellas tipos muy especializados de comunidades. La cuestión nos resultará más cercana si estudiamos el caso de un eminente psicólogo que se especializó en el recuerdo. El propósito original de Frederick Bartlett no era otro que estudiar los efectos institucionales en la cognición, pero su propia institución le apartó del proyecto. Según el estilo de pensamiento de su tiempo, era improbable que los condicionamientos institucionales ejercieran gran influencia en la gente moderna, así que no merecía la pena proceder a su búsqueda. Y, en cualquier caso, las condiciones experimentales en las que trabajó no permitían detectar los efectos institucionales. Su carrera es un ejemplo autorreferente de la aseveración de que los psicólogos son institucionalmente incapaces de recordar que los humanos son seres sociales. En cuanto se dan cuenta de ello, lo olvidan. A menudo se recuerdan mutuamente lo artificiales que son los

parámetros que han aplicado a su objeto de estudio. Los psicólogos famosos no hacen más que recriminar a sus colegas su desprecio o ignorancia de los factores institucionales de la cognición. La bibliografía de las ciencias sociales se encuentra salpicada de redescubrimientos de esa misma idea.

Leon Festinger escribió en 1948 sobre la relación entre la divulgación de información y el grado de integración de un grupo. Alguna medida de la integración pudo haber sentado las bases de una serie de teorías sobre la relación entre conocimiento y sociedad, pero nadie hizo nada al respecto.

James Coleman es otro de los que se distinguió durante los años cincuenta debido a sus esfuerzos por tratar los aspectos cualitativos de la situación social como principios selectivos para poder aceptar la información. Al comparar las opiniones de médicos en materia de innovaciones clínicas, él y sus colegas descubrieron que los facultativos que formaban parte de una red profesional integrada tomaban la decisión de utilizar o no un nuevo fármaco mucho antes que los que estaban más aislados. Este estudio, se esperaba, había de marcar el inicio de una nueva forma de entender la investigación social, en la que las relaciones y estructuras sociales serían las unidades de análisis. Coleman preveía que el nuevo enfoque se centraría en el destino de la información según se transmitiese a través de redes sociales más o menos integradas (Coleman 1957). Sin embargo, el análisis de las redes ha proseguido sin conseguir que el análisis, paralelo y necesario, de las actitudes y valores alcance las mismas cotas de sofisticación, y no se ha desarrollado ninguna síntesis teórica sistemática.

En fecha más reciente, J. M. Jaspers ha abordado el uso del concepto de actitud en la psicología cognitiva, constatando que la naturaleza social de las actitudes se ha ignorado por completo. Jaspers describe así la creciente insatisfacción actual con respecto al estudio de las actitudes:

Hemos perdido de vista la naturaleza colectiva de las actitudes porque la psicología social las ha requisado para convertirlas en disposi-

ciones de respuesta individuales de carácter evaluador... Los progresos más recientes en la investigación de las actitudes y en las técnicas de formación de escalas han llevado a una individualización total del estudio de las actitudes. (Jaspers y Frazer 1981, pág. 116.)

Deben de haberse producido cientos de tales intuiciones, quejas aisladas y descubrimientos independientes. Pero estaban condenados al olvido. Existe una aversión profesional a los modelos de control, que tienen cierto tufo inevitable a ingeniería social, a determinismo sociológico y a la apoteosis del Hermano Mayor de *1984*. Donald Campbell puso el dedo en la llaga en 1975. Los psicólogos —decía— están tan comprometidos con la suposición de que el desarrollo psíquico individual se encuentra restringido por las convenciones sociales que consideran injustos todos los condicionamientos convencionales e institucionales. Tal como los pinta Campbell, los psicólogos parecen una especie de colectivo romántico de caballeros andantes que buscan liberar a los débiles y a los enfermos de las demandas ilegítimas que les impone la vida y la sociedad. A los psicólogos les resulta inconcebible la idea de que los factores estabilizadores puedan contribuir al desarrollo cognitivo y emocional. Campbell afirma de forma textual que en psicología resulta profesionalmente imposible formular la noción de que los condicionamientos institucionales puedan resultar beneficiosos para el individuo. Se puede tantear dicha noción, pero no se la puede consignar en el corpus de hechos recordables. A fin de compensar este sesgo, recomendaba encarecidamente que se diese prioridad en la investigación a las fuentes institucionales de estabilidad (Campbell 1975). Pero a continuación vino a demostrar sus propias afirmaciones al olvidarse de inmediato de este buen consejo. En la actualidad se ocupa de la búsqueda de factores estabilizadores en nuestra constitución biológica. Sin embargo, su dedo señala justo la idea básica que hemos de explorar para comprender por qué nos resulta tan evasivo el conocimiento de nosotros mismos. La idea es que la carga que supone el pensar se traslada a las instituciones. Su propio caso vendría a sugerir

que se trata de una idea inherentemente inestable, y no se podría esperar menos a la vista de lo que ya conocemos sobre las dificultades que plantea un programa de investigación autorreflexivo. De todos modos, y dada su importancia, se podría comenzar por profundizar en las causas de su debilidad.

Sir Frederick Bartlett nació en 1886 y llegó a ser director del Laboratorio de Psicología de Cambridge y durante mucho tiempo redactor jefe del *British Journal of Psychology*. Sus investigaciones y enseñanzas confirmaron una intuición fundamental, la de la importancia que para la conciencia humana revisten los elementos selectivos y constructivos. Pero ello tan sólo representa la mitad de lo que se propuso conseguir. La otra mitad está todavía por realizar.

Cuando Bartlett llegó al St. John's College, estaba allí W. H. R. Rivers, antropólogo, fisiólogo y psicólogo de gran influencia. Rivers había sido redactor jefe del *British Journal of Psychology* de 1904 a 1913, y había participado en la gran expedición al estrecho de Torres que la Universidad de Cambridge organizó en 1898, junto con otros famosos psicólogos y médicos, como C. S. Myers, William McDougall y C. S. Seligman. El objetivo de la expedición era llevar a cabo un estudio pluridisciplinario de la evolución de la cognición humana basado en la población de la Melanesia. El jefe del equipo era A. C. Haddon, originalmente un biólogo marino que después pasó a convertirse en etnólogo especializado en la Melanesia y en experto en la evolución del arte primitivo.

Bartlett siempre mantuvo que sus estudios estaban profundamente influidos tanto por Rivers como por Haddon, ambos antropólogos. De Rivers adoptó la idea de que las emociones y la cognición individuales se institucionalizan en formas sociales; de los trabajos de Haddon sobre arte melanesio, la de que un estudio experimental de la cognición debía centrarse en el proceso de normalización o convencionalización. De hecho, en 1913 la Cambridge University Press le contrató para escribir un libro sobre la convencionalización. Creo que ambas intenciones estaban destinadas al fracaso desde el comienzo.

Puede que resulte difícil convencer al lector de que un psicólogo profesionalmente consagrado como él anduviese en realidad en busca de una teoría sociológica de la percepción. Los indicios al respecto provienen, en buena parte, del uso que Bartlett hizo de la obra de Rivers, *Instinct and the Unconscious* (1920). Rivers, que estaba íntimamente convencido de la idea de que el desarrollo del individuo y de la sociedad siguen el mismo proceso evolutivo, elaboró una teoría de la mente que era también una teoría de la sociedad. Su aprendizaje intelectual se había realizado en los campos de la medicina y la psicología clínica. Publicó obras sobre la vista, la fatiga, las ilusiones ópticas, los efectos de las drogas y otros factores que afectan a la conciencia. Al mismo tiempo, había mucho en él del clásico antropólogo de campo, con sus viajes a la Melanesia en 1898, a la India en 1902 y a Oceanía en 1908 y 1914. Para él, la búsqueda de instintos humanos y su integración en pautas culturales eran fuentes permanentes de especulación. Su técnica para relacionar al individuo con la sociedad consistía sencillamente en utilizar un único modelo de desarrollo en cuyos apartados se podía acomodar a cualquiera de los dos, descubriendo paralelismos entre las relaciones de los niveles superiores e inferiores.

Ya tenía treinta y nueve años y su pensamiento había madurado cuando se unió al famoso neurólogo Henry Head en su investigación sobre el sistema nervioso. En un célebre experimento, Head ofreció su propio brazo, en el que un cirujano iba practicando incisiones mientras Rivers le interrogaba acerca de sus sensaciones y anotaba sus respuestas. Dado su fuerte compromiso con la teoría de la evolución, no es de extrañar que, en su descripción, Rivers le atribuyese al experimento grandes implicaciones evolutivas (en *Brain*, 1908). La investigación, que se convirtió en paradigma de sus trabajos posteriores, reseñó el descubrimiento de dos tipos de nervios sensorios. Uno de ellos, al que Rivers y Head relacionaron con lo que denominaron sensibilidad protopática, producía una respuesta de todo o nada y se daba en un nivel más bajo de organización neuronal. Tenía funciones localizadoras difusas. Si se seccionaban esos

nervios, al sujeto le resultaba más difícil contestar afirmativa o negativamente acerca de sus sensaciones y los límites de éstas, pero incluso con los nervios intactos todavía no podía localizar exactamente dónde le afectaba el dolor. En un nivel superior de organización, el otro tipo de nervios sensorios, que relacionaron con lo que denominaron sensibilidad epicrítica, era capaz de efectuar discriminaciones muy minuciosas y localizaciones precisas. En el mismo informe, Rivers sugería un modo de construir un modelo evolutivo que mostrase el desarrollo de la humanidad a partir de un sistema nervioso instintivo o heredado dominado en su etapa primitiva por la función protopática, para desembocar en un sistema en el que, con el avance de la evolución, la función epicrítica iría progresivamente ejerciendo mayor control.

Evitando cualquier tipo de análisis técnico complicado, Rivers pudo mariposear, y parecía creer en la herencia de características adquiridas sin desde luego arriesgarse nunca a formular una teoría que diese cuenta de la pretendida transformación evolutiva del ser humano. Gozó de gran predicamento entre sus contemporáneos porque en vez de un instrumento analítico poseía una varita mágica que utilizó para doblegar a sus adversarios y elaborar metáforas de la mente y la sociedad cuya aceptación resultaba muy elegante. La favorita, que se repite en todos sus escritos, es un modelo de control en el sistema nervioso central que se extiende al control de la mente y más tarde al de la sociedad. Lo explica de manera muy clara en *Dreams and Primitive Culture* (1918), donde (reconociendo siempre su deuda con el genio de Freud) compara el mecanismo de la producción de sueños en el individuo con el de la producción de mitos en la cultura primitiva. Lo primitivo por lo general no sale muy bien parado de la comparación. Los pueblos primitivos representan las primeras etapas infantiles del progreso humano (Rivers 1918, pág. 406). He aquí un pensamiento institucional en estado puro y un excelente ejemplar para nuestra colección de la chamarilería. El modelo es una caja de dos pisos, con una pequeña sección arriba, donde la función nerviosa

epicrítica controla los instintos protopáticos. Rivers mete el ciclo vital del desarrollo del individuo en la misma caja, colocando el orden y la razón en el piso de arriba y las emociones desordenadas en el de abajo. El modelo también se aplica a un contraste entre el pensamiento lógico, arriba, y los sueños y los mitos, abajo. Se aplica a la sociedad civil, con las instituciones soberanas de control arriba y las revueltas caóticas y la revolución abajo. Y también a la administración colonial (arriba) que intenta controlar a los nativos (abajo). En un apéndice añadido en 1922, Rivers adaptó la concepción de la censura de Freud tanto al sistema nervioso como al social, insertando todo ello en un marco evolutivo. Cada uno —afirmaba— estaba dispuesto «en lo que respecta a la función, según una serie de niveles, uno encima de otro, de modo que constituyen una jerarquía donde cada nivel controla a los que se encuentran debajo y es a su vez controlado por los que se encuentran por encima» (Rivers 1922, pág. 229). La historia vital de la psique humana desarrollaba, a su entender, una serie parecida de controles sobre la experiencia inconsciente. La histeria se debía explicar en virtud de un proceso que deja los niveles superiores en suspenso y da rienda suelta a los niveles instintivos inferiores. Esto se aproxima mucho al modelo actual de crecimiento hacia la madurez moral que todavía profesa la psicología del desarrollo. Pero Rivers dejó muy claro su compromiso con una teoría evolutiva y también intentó añadir la dimensión social.

Bartlett no aceptó el legado completo de las ideas de Rivers ni las mantuvo intactas. Así, por ejemplo, la idea cibernética de Rivers sobre la relación entre psique y sociedad es fuertemente autoritaria. Cuando Bartlett escribió *Psychology and the Soldier* (1927), se basó en la obra de Rivers *Instinct and the Unconscious* y utilizó los principales términos de éste —instintos, tendencias de grupo y mecanismos inhibitorios—, pero al aspirar a una teoría retroalimentadora de la relación entre individuo y sociedad, democratizó el modelo para mostrar que el control puede ser consensual (Bartlett 1927, pág. 113).

En un trabajo anterior, *Psychology and Primitive Culture*

(1923), Bartlett había afirmado con énfasis que el individuo siempre es un individuo social y que las influencias sociales controlan de manera selectiva la cognición y las emociones. Por entonces ya bebía con fruición en la obra de Rivers y comparaba algo que ambos denominaban «compañerismo primitivo» con la «conciencia colectiva» de los escritores de *L'année sociologique*. Bartlett describió cómo se impide el conflicto en la sociedad primitiva mediante la separación instituida —una idea muy fecunda— y cómo se somete la curiosidad a control institucional.

Una de las razones de que este interés por el control institucional del pensamiento nunca fuese más allá de la especulación reside sin duda en algunas suposiciones evolutivas de su tiempo. Tanto Bartlett como Rivers creían (con Durkheim) que el control social de la vasta curiosidad del individuo era mayor en la sociedad primitiva. El individuo primitivo era, de hecho, no tanto un individuo como un autómata que obedece las indicaciones del grupo. Esta suposición evolutiva resultaba muy atractiva para el período del imperio colonial y surtió a éste de sus analogías naturalizadoras. Era obvio que el hombre moderno había perdido su sensibilidad natural a las señales del grupo, del mismo modo que la raza humana había perdido el sentido del olfato, que tan útil resulta en los órdenes animales inferiores. Otra suposición de este tiempo consideraba la memoria visual como otra reliquia de una etapa menos evolucionada de la mente humana. Existía la creencia generalizada de que Freud no había utilizado su imaginación visual y éste había descrito a Charcot, en tono despreciativo, como un *type visuel* (Lewin 1969, pág. 7). William James había descubierto una tendencia a perder la capacidad de visualizar durante el ciclo de la vida. Probablemente no bromeaba cuando afirmó:

> Cuanto más envejecen los hombres y más eficaces se hacen como pensadores, tanto más, por regla general, han ido perdiendo su capacidad de visualización... Esto fue lo que el Sr. Galton comprobó que ocurría con los miembros de la Royal Society. (James 1890, vol. 1, pág. 126.)

Raymond Firth (1968) comenta que Rivers aseguró muchas veces que tenía una imaginación visual muy pobre. Pero desde luego no por ello se sentía disminuido.

> A menudo las imágenes mediante las que se expresan los pensamientos oníricos son mucho más vívidas que las de la vigilia, mientras que las personas que despiertas carecen en todo o en parte de imaginación sensorial puede que vean y oigan los sucesos de un sueño con tanta nitidez como si formasen parte de la vida real. Análogamente, existen motivos para creer que la imaginación sensorial es más vivida y le resulta más necesaria al salvaje que a las personas civilizadas... entre los pueblos salvajes.... [se da] un interés casi exclusivo en lo concreto con un alto grado de desarrollo de sus dotes de observación junto con una memoria precisa y completa de los detalles más concretos.

La descripción que hace Bartlett de la memoria entre los pueblos africanos de su tiempo sugiere un misterioso proceso de ósmosis, muy distinto a lo que él tomaba por raciocinio puro en el hombre moderno (Bartlett 1932), pero bastante parecido al proceso místico que invocan los que creen que la reducción de la escala resuelve por sí misma los problemas de la acción colectiva. Dado que, en su opinión, esta facultad casi instintiva no estaba tan bien adaptada a la vida moderna, Bartlett se eximió tácitamente de su estudio, si bien continuó resaltando hasta el final la importancia de la aportación social a la percepción.

Una vez vista la influencia de Rivers en los intereses sociológicos de Bartlett, pasemos a ocuparnos de Haddon, el otro antropólogo a quien Bartlett se mostraba especialmente reconocido. El trabajo de Haddon sobre la convencionalización en el arte melanesio influyó en su elección del lugar de investigación. En un principio, lo que le interesaba primordialmente era la capacidad de las convenciones culturales para controlar la percepción y el recuerdo. Deseaba descubrir cómo se dirige la atención y creía que los procesos perceptivos del individuo están ligados a sus emociones más profundas, las cuales, según Rivers, están determinadas por la forma de las instituciones. Parece ser que Bartlett estuvo al borde del colapso nervioso

cuando intentó escribir el libro prometido sobre la convencionalización. Había leído todo el trabajo sobre la memoria de la escuela de la *Gestalt* y decidió que los psicólogos alemanes ya no podían llegar más lejos por el camino que habían emprendido. Quería concentrar sus experimentos en la percepción de un todo, en vez de experimentar con la facultad de la memoria cuando se ejerce sobre un galimatías sin sentido. James Ward le había aconsejado investigar secuencias de percepciones (Bartlett 1932, pág. 63). Pero evidentemente se atascó durante mucho tiempo mientras buscaba un diseño experimental.

En 1913, Norbert Wiener, que a la sazón tenía diecinueve años y un doctorado en filosofía por la Universidad de Harvard, llegó a Cambridge para trabajar con Bertrand Rusell. Bartlett le confió al joven su bloque de experimentos y éste sugirió el método que más tarde haría famoso a Bartlett, el de la reproducción en serie del «escándalo ruso». Esta técnica consistía en utilizar secuencias perceptivas a partir de un patrón en el que, o bien faltaba, o bien se había agregado un elemento con objeto de puntuar cómo los observadores «construían un diseño terminado antes de que lo hubieran conseguido y señalaban haber visto detalles que en realidad no estaban ahí» (Bartlett 1958, pág. 142). Esta investigación le llevó a demostrar de forma concluyente la organización activa de la percepción por parte del perceptor, pero estaba diseñada de tal manera que jamás pudo descubrir o valorar las influencias sociales que dirigen la atención.

Bartlett se convirtió en un gran diseñador de experimentos. Podemos leer cómo éstos se fueron haciendo cada vez más rigurosos, sutiles y adecuados a efectos de posibilitar una puntuación objetiva. Bien es verdad que el diseño de la investigación se centraba en el proceso de convencionalización, mas nunca se pudo contrastar la hipótesis original de Rivers acerca de la influencia institucional. El rigor experimental requería la exclusión de las diferencias particulares de interés emocional que afectaban a cada sujeto. A éstos se les despojaba de la dimensión social de su experiencia. Broadbent, que escribió la

reseña de Bartlett para el *Dictionary of National Biography* (1970), señaló que su contribución especial a la psicología consistió en demostrar cómo controlan la percepción y el recuerdo ciertos procesos sensibles a los propósitos e intereses del perceptor. Pero todas las ambiciones que Bartlett había expresado con anterioridad acerca del proceso selectivo se vieron frustradas. Su caso está lleno de ironías. El experto en memoria había conseguido olvidarse él mismo de sus enseñanzas. El que había asegurado que las intenciones guían la cognición se olvidó de sus propias intenciones. Mientras buscaba un modelo cibernético, tuvo la inmensa suerte de conocer al futuro inventor de la cibernética. Siempre ocurría algo que distraía su atención. Todas esas buenas ideas tan frágiles cayeron en el olvido, a la espera de la siguiente fase del ciclo del redescubrimiento.

Si aplicamos nuestras cuatro condiciones para el éxito a este descubrimiento olvidado, observaremos que ya naufragó ante el primer requisito. No había entonces, ni ha vuelto a haber, un medio para que su intuición acerca de los principios selectivos institucionalizados se insertase en las fórmulas de investigación psicológica aceptadas. Las herramientas analíticas que Rivers le legó no estaban más afiladas que un palo. Las ideas de Bartlett que sí prosperaron explotaron una serie de herramientas que ya existían. No hubiera tenido necesidad de haber alterado mucho el capítulo sobre el método estadístico del libro de C. S. Myers *A Textbook of Experimental Psychology* (1911) para llevar a cabo su trabajo. El análisis de la varianza, muy potente ya en otras ramas de la psicología, la demografía, la sociología y la economía, estaba disponible al tiempo que se volvía cada vez más sofisticado. Una herramienta bien instituida puede arruinar con facilidad la carrera de una teoría que no pueda utilizarla. Un método unificador bien conectado puede expulsar una idea que no dependa de su fórmula acreditada. La contribución de Bartlett fue totalmente positiva en un nivel profesional muy estrecho. Sin embargo, la pérdida de su intuición inicial sobre el control social de la cognición ha sido contraproducente para nuestra comprensión tanto de ella como del tejido social.

¿Quién podría afirmar con seriedad que es un error que la sociología intente desarrollar un enfoque sistemático de los factores sociales que influyen en la cognición? Las suposiciones que apuntalan nuestras teorías sociológicas afectan demasiado a este tema como para que se le descarte por trivial. Parece bastante apropiado que a las disciplinas aplicadas, como la investigación de mercado, se pongan improvisadamente a pensar en las conexiones entre las actitudes y las presiones sociales. E incluso parece apropiado que los economistas dejen las motivaciones en manos de otros especialistas. Mas ¿qué especialistas si no los sociólogos? Después de todo, esto tiene que ver con un olvido estructurado socialmente. La carga de la prueba deben soportarla aquéllos que afirman que existe una ingente cantidad de trabajo sobre este preciso tema. Si el problema es bien conocido, no se están tomando medidas activas para remediarlo. La investigación puntual que conecta un factor social determinado con un tipo de sesgo no reúne méritos suficientes, ni tampoco los reúne la investigación que muestra lagunas locales en la cognición. Cierto es que se da mucho este tipo de investigación que carece de un sistema teórico sustentado. Muchas investigaciones abordan este problema particular sin identificar un sistema social delimitado tal y como Merton identificaba un sistema de organización de la ciencia o los antropólogos un grupo social. La teoría fallida en cuestión intentaría conectar sistemáticamente el orden social con los procesos cognitivos de sus miembros.

Sólo un término resume todas la cualidades que permiten que una especulación se asiente y escape al olvido, a saber, el principio de coherencia. Es esencial emplear el mismo principio entrelazador que mantiene unidos otros bloques de la actividad científica. Una vez que se ha asegurado esto, se añadirá mucho más; los investigadores individuales sabrán cómo ratificar sus afirmaciones particulares y cómo atraer a los colaboradores hacia la acción colectiva; sabrán qué cosas se pueden pasar por alto sin ningún riesgo y qué cosas se deben recordar.

El principio de coherencia no se satisface mediante un puro

simple encaje cognitivo y tecnológico. También se debe fundamentar en las analogías con la naturaleza que están aceptadas. Ello significa que debe ser compatible con los valores políticos predominantes, que están a su vez naturalizados. La ciencia del siglo XIX recibía un gran impulso investigador cada vez que los científicos vislumbraban en su trabajo una gran analogía homologable en la naturaleza. Inevitablemente, el hecho de que parezca que una analogía se corresponde en efecto con la naturaleza se debe a que ya se la está utilizando para fundamentar las suposiciones políticas dominantes. No es la naturaleza, sino la sociedad la que realiza el emparejamiento. La teoría de Ernst Haeckel que postulaba que se puede leer el árbol de la vida (Gould 1981, pág. 114) a partir del desarrollo embriológico de las formas más elevadas condujo a una amplia experimentación especulativa en torno a la idea de «recapitulación», que Gould ha calificado como una de las ideas más influyentes de las postrimerías del siglo XIX. Gould apunta que Freud y Jung eran recapitulacionistas convencidos y que Herbert Spencer apoyó con su autoridad la afirmación que sostenía que «los rasgos intelectuales de los no civilizados... son los que se dan en los niños de los civilizados... el cuerpo y el alma de la mujer son filéticamente más antiguos y primitivos... mientras que el hombre es más moderno» (Gould 1981, págs. 89-90). Si Rivers cosechó un gran éxito con su modelo colonial del control psíquico y si Bartlett desatendió el proyecto de identificar los efectos de las presiones sociales en la cognición del hombre moderno, tanto el éxito del primero como la desviación del propósito del segundo se pueden explicar en virtud de la fuerza de una metáfora naturalizadora dominante. La metáfora del progreso evolutivo en la naturaleza era tan atractiva que cualquier investigación que se basase en ella podía reclamar el beneficio de la coherencia general.

Capítulo 8
LAS INSTITUCIONES SE OCUPAN DE LA CLASIFICACIÓN

Cuando las instituciones se encargan de realizar las clasificaciones por nosotros, parece que se nos arrebata cierta independencia que, de otro modo, posiblemente tendríamos. He aquí un pensamiento que, con toda razón, provoca nuestra resistencia como individuos. Nuestra convivencia nos obliga a asumir responsabilidades individuales e imponérnoslas unos a otros. Nos hacemos responsables de nuestras acciones y de mejor grado aún de nuestros pensamientos. Nuestra interacción social consiste en buena medida en contarnos mutuamente qué es pensar correctamente y en repartir culpas por pensar incorrectamente. De hecho, es así como construimos las instituciones, al comprimir las ideas de todos para darles una forma común de modo que se pueda demostrar su corrección en virtud del peso abrumador del número de actos independientes de asentimiento. Esta pretensión de independencia intelectual goza de tal reconocimiento como base de nuestra vida social que la filosofía moral parte de este punto preciso. De ahí que resulte tan repugnante la idea de Durkheim de que el grupo social actúa como una mente única.

El juicio de la historia encubre aquí una paradoja. Cuanto más se pueda demostrar que un pensador influyente se ha dedicado a repetir los eslóganes favoritos de su tiempo, tanto más mordazmente se le atacará durante la siguiente generación, y precisamente por este hecho. Su grandeza atronadora no era más que un eco de lo que todo el mundo estaba diciendo. No era original, sino tan sólo un copista. Hubiera debido imponerse a las corrientes de su tiempo. No era más que una flauta, un instrumento pasivo en el que el espíritu de la época tocaba sus melodías. El desdén se carga sobre todo de juicios de valor de carácter moral. No resultaba muy meritorio plegarse sin rechistar al último cambio de opinión sobre la esclavitud, la locura, la eugenesia o el imperio colonial. Ésta es la postura de superioridad moral más cómoda que se puede adoptar, ya que el crítico de las instituciones pretéritas está contribuyendo a que las instituciones incipientes de su propio tiempo organicen su defensa ante el pasado. En ello consiste la crítica marxista de la razón, que muy a menudo desemboca en un relativismo histórico. Cada período está marcado por su propio estilo de pensamiento, que se ajusta a los intereses de la clase dominante. En cada uno de ellos, una historia de la humanidad característica ahoga una multitud de versiones diferentes que la contradicen. Compartiendo este mismo espíritu crítico, Michel Foucault atacaba en su arqueología del pensamiento occidental a todas las instituciones relevantes, mostrando cómo aherrojaban a los cuerpos y las mentes (1970). El pensamiento —señaló— se convierte directamente en instituciones o, a la inversa, las instituciones avasallan al pensamiento individual y tallan la forma del cuerpo a la medida de sus convenciones.

Mas una institución no puede tener designios. Así se comprobó en los comentarios al ensayo de Fleck sobre la génesis de un hecho científico. Tan sólo los individuos son capaces de desear, de planear conscientemente y de pergeñar estrategias indirectas. Es necesario llevar la intuición de Foucault un poco más lejos para que retenga su fuerza. En el momento del relevo, cuando ya se ha conseguido demostrar la falsedad del im-

perio de un estilo de pensamiento pretérito, la opinión crítica perderá terreno a no ser que, al tiempo que justifica sus veredictos, pueda encontrar el modo de discernir la influencia que el estilo de pensamiento de su tiempo ejerce sobre su propio pensamiento. Las instituciones guían de manera sistemática a la memoria individual y encauzan nuestra percepción hacia formas que resultan compatibles con las relaciones que ellas autorizan. Fijan procesos que son esencialmente dinámicos, ocultan sus influencias y excitan nuestras emociones sobre asuntos normalizados hasta un punto igualmente normalizado. A esto hay que añadir que se dotan a sí mismas de corrección y hacen que su corroboración mutua se derrame por todos los niveles de nuestro sistema de información. No es de extrañar que nos capten tan fácilmente para que nos sumemos a su autocontemplación narcisista. Cualquier problema sobre el que intentemos pensar se transforma automáticamente en su propio problema organizativo. Las soluciones que ofrecen proceden tan sólo de la gama limitada de su experiencia. Si se trata de una institución que depende de la participación, su respuesta a nuestra impaciente pregunta será: «¡Más participación!». Si depende de la autoridad, su única respuesta será: «¡Más autoridad!». Las instituciones adolecen de la misma megalomanía patética que el ordenador cuya única visión global del mundo es su propio programa. Para nosotros, la esperanza de independencia intelectual radica en la resistencia, y el primer paso necesario de dicha resistencia consiste en descubrir cómo se apodera la garra institucional de nuestra mente.

Las teorías sociales de Max Weber y Durkheim ilustran, respectivamente, las ventajas mixtas que supone dejar que las instituciones se ocupen de efectuar sus propias clasificaciones (Weber) y las dificultades de averiguar cómo lo hacen (Durkheim). Weber, cuya influencia ha sido mucho mayor que la de Durkheim, definió los términos para interpretar la modernidad y la postmodernidad. Su éxito obedece principalmente a la vasta panorámica en que sintetizó lo que ya constituía el pensamiento de su generación. Ofreció a los intelectuales de su tiem-

po una visión de la historia de otras grandes civilizaciones en función de las instituciones que les eran familiares. Tanto el uno como el otro centraron su investigación en la racionalidad y, de manera específica, en la relación entre ideas e instituciones. Ambos se interesaban primordialmente por el surgimiento del individualismo como principio filosófico. En el caso de Durkheim, la tarea consistía en explicar el problema genérico del compromiso individual con el orden social, es decir, la solidaridad o, lo que es lo mismo, la acción colectiva. La respuesta la encontró en la clasificación compartida. Su trabajo sobre el origen social de la clasificación proporciona un método independiente de autoindagación; brinda una técnica analítica a prueba de distorsiones institucionales. Para Weber, se trataba de explicar el predominio de ciertas ideas e ideales en una etapa determinada del desarrollo institucional. Estos comentarios ya permiten ver que Durkheim había situado su investigación en un nivel de abstracción más elevado. En tiempos de Weber, las opiniones intelectuales instituidas se decantaban, bien por un idealismo de corte hegeliano (muy difícil y escasamente convincente, dado el clima de opinión en el campo de la sociología), bien por un determinismo sociológico de corte marxista. Él optó por una vía intermedia entre idealismo y determinismo. Pero, a pesar de su monumental contribución a la comprensión de la racionalidad y de las formas institucionales, lo cierto es que no dejó a sus seguidores ningún método sistemático para analizar con mayor detalle esa relación. Lo que sí les dejó fue un montón de incógnitas sobre lo que en realidad quería decir al hablar del espíritu del protestantismo o del espíritu de la época.

El modelo básico de sociedad en Weber es un equilibrio entre diferentes sectores institucionales. Su explicación primordial del cambio consiste en una descripción de las fuerzas históricas que propician el desequilibrio. El pensamiento secular se divide en dos sectores, uno dominado por las instituciones de mercado y el otro por la burocracia. La racionalidad de mercado se caracteriza por un razonamiento práctico e indivi-

dual sobre medios encaminados a fines; la burocrática, por el pensamiento institucional, es decir, por la abstracción y la tendencia a la rutina. La dicotomía de Weber todavía domina la teoría política y ha imprimido un sesgo inamovible a nuestra concepción habitual de las organizaciones (véase Douglas 1986). En su sociología de la religión, distingue entre vida religiosa y secular, separando el comportamiento religioso del secular y colocándolo en un compartimento institucional propio. Su clasificación de la religión sigue siempre la clasificación tradicional de los papeles religiosos, que forma parte de la diferenciación corriente y cotidiana de las instituciones religiosas. El pensador que clasifique los fenómenos por examinar de acuerdo con instituciones bien conocidas y visibles se ahorra el trabajo de justificar la clasificación. Éste es ya el esquema conceptual habitual de aquéllos que viven en semejantes instituciones y piensan en virtud de ellas. Pero, procediendo de esta manera, Weber le cuela un problema muy enrevesado a la sociología de la religión. Dado que la religión se ha definido institucionalmente y que la secularización se ha definido, a su vez, como la desvinculación de las religiones respecto de las instituciones, la secularización implica una pérdida neta para la religión. Sin embargo, la vida religiosa se puede retirar de las instituciones seculares sin que se produzca una pérdida de fe privada. Las ganancias en fe privada y las pérdidas en ceremoniales públicos no tienen lugar necesariamente a través del mismo proceso, tal y como han señalado muchos estudiosos. Al exponer las historias de las religiones de Israel, China y la India, Weber utiliza el marco institucional de la sociedad occidental. Ello le permite apoyarse en nuestra actual concepción de nuestra propia experiencia histórica, en vez de tener que recurrir a una teoría causal del cambio. En el panorama de las grandes civilizaciones, todas ellas comienzan en una comunidad primitiva (que queda pendiente de estudio). Y desde ahí, todas ellas van pasando, en diferentes períodos, por las mismas etapas: una feudal, en la que el equivalente de los nobles se distingue del equivalente de los siervos, a partir de la cual un sec-

tor comercial emergente acaba, con el tiempo, por trasladar todo el sistema a un escenario urbano. Los comienzos están velados por lo sagrado y el misterio; la urbanización introduce los mercados, la *intelligentsia*, la burocracia, el sacerdocio y también los grupos indigentes marginados. Las instituciones urbanas crecen y convergen hasta alcanzar el punto que conocemos y lamentamos en la actualidad. La historia termina con el desgarre de los velos, el desencanto, el cuestionamiento y el fin de la legitimidad. El improbable cuento que nos relata este pensamiento institucional es que la legitimidad haya existido incuestionada alguna vez en alguna parte. La idea que nuestras instituciones utilizan para estigmatizar a los elementos subversivos es que una vez hubo un período de legitimidad incuestionada. Mediante esta argucia tan astuta se difunde la impresión de que la incoherencia y la duda son adquisiciones recientes, junto con los tranvías y la luz eléctrica, intrusos antinaturales en la confianza primigenia que reinaba en la pequeña comunidad idílica. Y ello cuando es mucho más probable que la historia humana se encuentre desde siempre remachada con los clavos utilizados para sellar los pequeños ataúdes en los que se ha enterrado a la autoridad.

El lamento de Weber por el óbito de la niñez de la humanidad se ve atenuado por una actitud de exaltación. El despegue moderno hacia la libertad intelectual significa el reto de un mundo adulto sin oscurantismos religiosos ni magia ni otras tiranías. Los nuevos temores, por más terroríficos que sean, son temores reales y no falsas supersticiones. Suponen auténticas responsabilidades y privilegios verdaderos, no ilusiones. El dorado amanecer sociológico de Weber es el equivalente de la mitológica rama dorada de Frazer y del modelo colonial de la psique de Rivers (1920). Si hablaron a coro, fue porque las instituciones estaban pensando por ellos.

En la introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber afirmaba que había leído todo lo que había podido a fin de presentar el argumento de la manera más clara posible, pero se disculpaba por haber omitido la etnogra-

fía. Dado el contexto, parece ciertamente una omisión poco importante. ¿Cómo podrían hacer al caso todas esas pequeñas tribus exóticas que tanto intrigaban a Durkheim y a Mauss? También en esto estaba reflejando lo que sus lectores tenían por cierto. Él (y ellos) estaban completamente convencidos de que existe una profunda división que separa nuestra experiencia de la sociedad de aquellos pueblos que sólo existen en el registro etnográfico de los exploradores, los misioneros y los antropólogos. Y lo mismo han opinado los sociólogos desde entonces.

Se genera esta creencia gracias a un par de rápidos juegos de manos. En primer lugar, Weber nos ha enseñado a contemplar la sociedad en términos de los sectores institucionales que conocemos. Dichos sectores están poblados por sacerdotes, jueces, intelectuales, elites, terratenientes, arrendatarios y parias. En este escenario, los problemas de la racionalidad se plantean como problemas que sólo surgen del desarrollo y el conflicto de estas instituciones. Así que los pueblos cuya sociedad no diferencia claramente a los jueces, sacerdotes, terratenientes y demás, no hacen al caso para nuestra sociedad. La India, China e Israel sí, ya que su historia se puede presentar desde el punto de vista del equilibrio o desequilibrio entre estos sectores institucionales. Los aborígenes australianos y los esquimales sencillamente se cuelan a través de los agujeros de la malla de la investigación.

En segundo lugar —y en esto consiste el otro pase mágico—, la cimentación hegeliana del modelo de Weber supone que la historia de las instituciones del mundo refleja la evolución ininterrumpida de la autoconciencia. Benjamin Nelson (1981) ofrece una descripción muy clara y ponderada de las suposiciones weberianas acerca de la evolución de la conciencia humana. Siempre que nuestro interés se centre en el resultado final, poco habrá que ganar del estudio de las fases tempranas del movimiento. Aquí se oculta otra idea persuasiva, la del esnobismo de la palabra escrita: es imposible que los pueblos que no han dejado constancia escrita de sus meditaciones filosófi

cas hayan articulado principios de reflexión sobre el orden social.

Como contemporáneo de Weber, Durkheim cayó en todas estas trampas institucionales. Partió de la misma distinción básica entre primitivos y modernos y también consideraba que utilizaban diferentes procedimientos mentales. Sería faltar a la verdad sugerir que él no compartía también, e igualmente con sentimientos encontrados, la idea de un amanecer dorado de la humanidad ya desaparecido. Lo que le redimió fue su falta de interés por la reconstrucción de las diversas fases de la evolución que conducían desde los comienzos hasta el presente. A eso se debe que su teoría no esté tan cargada de suposiciones institucionalmente dadas. Su modelo evolutivo presenta tan sólo dos etapas: una primitiva de solidaridad mecánica, basada en las clasificaciones compartidas, y otra moderna de solidaridad orgánica, basada en la especialización económica y el intercambio. Si se priva a la teoría de Weber de su andamiaje evolutivo, no queda casi nada aparte de las series jerarquizadas de instituciones. Si se hace lo mismo con la de Durkheim, lo que queda son dos formas de compromiso social, uno clasificatorio y otro económico. Ni siquiera él creía que la solidaridad clasificatoria fuera patrimonio exclusivo de las etapas no desarrolladas de la división del trabajo, ya que prestó gran atención a las ideas normalizadas de lo correcto y lo incorrecto en la sociedad moderna.

Leer *Las formas elementales de la vida religiosa* sin tener en cuenta el resto de la obra durkheimiana equivale a asegurarse que se entenderá mal, pues todo su pensamiento formaba un único arco en el que cada publicación importante constituía un elemento indispensable. Durkheim siempre volvía con machaconería sobre un tema, el de la pérdida de la solidaridad clasificatoria. Lamentaba su carácter insustituible y las crisis de identidad individual que se producen ante la ausencia de unas clasificaciones fuertes, sustentadoras, compartidas a nivel público e interiorizadas a nivel privado. A su entender, las ideas normalizadas públicamente (representaciones colectivas) cons-

tituían el orden social, aunque admitía que la fuerza de su dominio sobre el individuo es variable. Denominándola densidad moral, intentó medir su fuerza y valorar los efectos de su debilidad. Para Durkheim, el método sociológico requiere que las respuestas individuales se traten como hechos psicológicos que han de estudiarse ciñéndose al marco de referencia de la psicología individual. Sólo las representaciones colectivas son hechos sociales, y los hechos sociales tienen más peso que los psicológicos porque la psique individual está constituida por las clasificaciones que se construyen socialmente. Por lo tanto, al encontrarse la mente ya colonizada, debemos al menos intentar examinar el proceso colonizador.

Cuando Durkheim escribió, con Marcel Mauss, el ensayo sobre la clasificación primitiva (1903), lo que había sido una vieja convicción (que la auténtica solidaridad se basa en las clasificaciones compartidas) empezó a convertirse en método. Es bien cierto que Weber relacionó determinados estilos de razonar con determinados tipos de instituciones, por lo que también es cierto que este programa es asimismo el suyo. Pero tanto sus advertencias de que se había puesto en fuga a lo sagrado y de que los individuos pisaban ahora un terreno no legitimado como su pleitesía al espíritu de la época han acabado por tener un efecto adormecedor. La ardua tarea de clasificar tipos de sistemas de clasificación y las actitudes morales asociados a los mismos se encuentra apenas en mantillas. Sin embargo, mientras todo el mundo se dedicaba a adoptar las posturas que las instituciones imponían en materia de modernidad y pérdida de legitimidad, del misterio y de lo sagrado, Durkheim y Mauss proponían analizar hasta qué punto son las clasificaciones mundanas que utilizamos proyecciones de la estructura social que participa del aura de lo sagrado. Lo sagrado en los lamentos de los weberianos era una mística imposible de analizar. Lo sagrado para Durkheim y Mauss era algo ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas, algo que se atesora en lo más profundo y se defiende con saña. Y esto no es todo: esta idea de lo sagrado es susceptible de análisis.

Al ocuparse de lo sagrado, Durkheim estaba intentando revelar la manera en que las instituciones realizan la clasificación. Su planteamiento consistía no en que el poder sagrado emana como una propiedad inherente a las constituciones y los reyes, sino más bien al contrario. Los pueblos que eligió como representativos de las formas sociales elementales carecen de constituciones, reyes o cualquier otra autoridad coactiva de orden superior. Para los aborígenes australianos, lo sagrado sólo puede derivar su poder del propio consenso entre ellos. Su fuerza coactiva, que puebla el universo entero de tabúes punitivos a fin de reforzar el compromiso vacilante del individuo, se basa en las clasificaciones que residen en la mente del mismo individuo. Se basa esencialmente en las clasificaciones que atañen a la división del trabajo. De este modo, su teoría de lo sagrado no se refiere tan sólo a civilizaciones en trance de desaparición, sino también al hombre moderno, ya que la nuestra es una sociedad basada asimismo en la división del trabajo. El libro sobre el suicidio (1897) y el desarrollo de la idea de anomia son la mejor prueba de que Durkheim pretendía que aprendiéramos sobre nosotros mismos a través de las sociedades etnográficas.

El programa de investigación de Durkheim comienza por considerar la posibilidad de que el ajuste entre las clasificaciones públicas y privadas sea bueno o malo. Si es malo, caben dos explicaciones: que el individuo rechace las clasificaciones públicas y se niegue a tolerar que adquieran ningún tipo de dominio sobre sus propios juicios; o que sí acepte el valor de las clasificaciones públicas, pero se sepa incapaz de satisfacer los requisitos exigidos. Por último, las clasificaciones públicas pueden ser relativamente coherentes o encontrarse en un estado de incoherencia. Siguiendo a Durkheim, los sociólogos han considerado muchas veces estas relaciones entre el estado de ánimo del individuo y las expectativas normales de su sociedad como fuentes de anomia que dan lugar a comportamientos desviados. La idea de anomia ha originado, de hecho, una ingente bibliografía. Mas, por lo general, no se ha identificado la desviación mediante un examen sistemático de las normas, sino a

...mitir de las señales de rechazo por parte de la sociedad domi...nante. No se considera como anomia la desviación que provo...un cambio. Los sociólogos han solido asimilar el complejo ...gumento que Durkheim desarrolla en el libro sobre el suici...dio y en *Las reglas del método sociológico* a una distinción úni...ca existente entre los miembros de una sociedad y los extra...ños. En *La clasificación primitiva* ambos autores sugieren un programa bien diferente. No se puede determinar lo que cons...tituye desviación sin haber establecido previamente las dimen...siones de la conformidad. Y para determinar los grados de conformidad en nuestra propia sociedad, se ha de efectuar el mismo recuento meticuloso de categorías, mostrando la forma en que el mundo físico se convierte en una proyección del mundo social. Lo mismo vale para nosotros que para los esquimales o los aborígenes australianos; el mismo método para construir el norte y el sur, la derecha y la izquierda, con sus correspondientes cargas connotativas de dominio, congregación y dispersión, debemos utilizarlo respecto de nosotros tanto como respecto de los chinos o los indios zuñi.

Cierto es que Durkheim nunca articuló tal programa para la moderna sociedad industrial. El estilo de pensamiento de su tiempo hacía tal hincapié en la evolución social que sólo le permitía ver a su alrededor el avance de la modernización con la inevitable compañía de una creciente incoherencia. Durkheim aceptó la idea en boga, que compartía la mayoría de sus contemporáneos, de que el hombre moderno había escapado del control de las instituciones. Pero el discípulo que desee defender su tesis central frente a la indecisión que mostró a la hora de aplicarla al hombre moderno posee al menos su método como herramienta para descubrir nuestras propias representaciones colectivas. El gran triunfo del pensamiento institucional consiste en conseguir que las instituciones sean completamente invisibles. Cuando todos los grandes pensadores de un período determinado están de acuerdo en que el presente no se parece en nada a cualquier otro período, y en que un abismo nos separa del pasado, se atisban los primeros indicios de una clasifi-

cación compartida. Dado que todas las relaciones sociales se pueden analizar como transacciones mercantiles, la omnipresencia del mercado consigue inculcarnos la convicción de que hemos escapado de los antiguos controles institucionales no mercantiles para alcanzar una nueva y peligrosa libertad. Y es incontestable que estamos en presencia de una representación colectiva cuando también creemos que somos la primera generación que no está dominada por la idea de lo sagrado, y la primera en enfrentarnos a nuestros semejantes como auténticos individuos y que, por lo tanto, también somos los primeros en haber logrado una autoconciencia total. De haber advertido esto, Durkheim tendría que haber admitido que no se había perdido completamente la solidaridad primitiva basada en la clasificación compartida.

Para analizar nuestras propias representaciones colectivas, debiéramos relacionar los aspectos compartidos de nuestro andamiaje mental con nuestra experiencia corriente de la autoridad y el trabajo. Para aprender a resistir las presiones clasificatorias de nuestras instituciones, sería bueno poder emprender un ejercicio clasificatorio independiente. Desafortunadamente, todas las clasificaciones de que disponemos para pensar se nos han entregado prefabricadas junto con nuestra vida social. Para pensar sobre la sociedad tenemos que servirnos de las categorías que tenemos a mano cuando, en tanto miembros de esa sociedad, hablamos con los demás acerca de nosotros mismos. Estas categorías de actor funcionan en todos los niveles posibles. Las reglas sociales más generales se encontrarían en la cúspide; las más particulares, en la base. En el mero intento de asignar elementos a este nivel inferior de clasificaciones sociales menos generales, puede que nos sorprendamos a nosotros mismos pensando en situaciones domésticas y enumerando los papeles de los niños, los adultos, los varones y las mujeres. Partiendo de este punto, reproducimos automáticamente el sistema de autoridad y la división del trabajo en el hogar, mas, tal y como tan agudamente ha observado Ravindra Khare, un antropólogo indio que enseña en América, la cosa será muy dife-

rente dependiendo de que el sujeto pensante sea un indio o un norteamericano (Khare 1985, pág. 43). También se puede comenzar considerando los papeles que menos influyen en la organización social, como, por ejemplo, el de los vagabundos, y desplazarse desde la periferia hasta los centros de influencia. O bien comenzar con los recién nacidos y ascender por la estructura de edad. En cualquiera de los casos, estamos adoptando las categorías que utilizan nuestros administradores para recaudar los impuestos, elaborar los censos de población y estimar las necesidades de escuelas o cárceles. Nuestras mentes ya están inmersas en la vieja rutina. ¿Cómo podemos pensar acerca de nosotros mismos en la sociedad si no es mediante las clasificaciones establecidas en nuestras instituciones? Si nos fijamos en los distintos científicos sociales, encontramos que sus mentes están aún más esclavizadas. Su objeto de estudio profesional se encuentra dividido en categorías administrativas, el arte separado de la ciencia, el afecto de la cognición, la imaginación del razonamiento. A efectos de control judicial y administrativo, encontramos una nítida catalogación de las personas según sus niveles de competencia y una clasificación de la actividad mental según las categorías de cuerdo, demente, criminal y criminalmente demente. El trabajo de clasificar que ya nos encontramos hecho se realiza como un servicio a las profesiones instituidas.

Al tiempo que las instituciones imprimen etiquetas, se opera una retroalimentación del tipo que Merton consideraba de cumplimiento implícito. Las etiquetas estabilizan el flujo de la vida social y, hasta cierto punto, incluso crean las realidades a las que se aplican. Ian Hacking se ha ocupado de la relación entre la etiqueta y la realidad a partir de los apuntes que esbozó el estudio de Michel Foucault sobre «la constitución de los sujetos». Al proceso de etiquetar a las personas y asegurarse de varias maneras que se ajustarán a lo que dicen las etiquetas Hacking lo denomina «inventar a la gente» (1985). Partiendo de estadísticas decimonónicas que se centraban en la desviación y en el control de la conducta desviada, sugiere que la inven-

ción de la gente tiene un origen reciente. El antropólogo tend... que objetar inmediatamente ante esta afirmación. La gent... siempre se ha estado colgando etiquetas, y siempre con la con... secuencia de que las etiquetas no se pueden despegar. Per... Hacking debe tener razón cuando añade que «puede que la in... mensa proliferación de etiquetas durante el siglo XIX haya en... gendrado muchos más tipos de gente de los que el mundo ha... bía conocido hasta entonces». A partir de 1820, más o menos... las oficinas de estadística de los gobiernos europeos comenza... ron a vomitar una auténtica avalancha de números. Una vez iniciado, el ejercicio de contar generó miles de subdivisiones propias. En cuanto se inventaban nuevas categorías médicas (inimaginables hasta entonces), o nuevas categorías sexuales o morales, verdaderas multitudes de nuevos tipos de gente se presentaban voluntariamente para aceptar las nuevas etiquetas y vivir de acuerdo con ellas. La respuesta a las nuevas etiquetas sugiere una predisposición extraordinaria a acomodarse a los nuevos apartados y dejar que se redefina la noción de uno mismo. Esto no es igual que dar nombre a las cosas, actividad que, según los filósofos nominalistas crea una versión particular del mundo al seleccionar ciertos tipos de cosas, como ocurre, por ejemplo, cuando durante el proceso de dar un nombre a las estrellas se resalta a algunas y se deja que otras se desvanezcan. Se trata de un mecanismo mucho más dinámico, en virtud del cual cada vez que se pronuncia un nuevo nombre aparecen en el acto nuevas criaturas que atienden por él.

Lo que Hacking intenta hacer ver es que no se trata sencillamente de ponerle etiquetas nuevas a la gente para que de esta forma adquieran una nueva preeminencia, aunque continúen comportándose igual que si no se les hubiese etiquetado. La nueva gente adopta un comportamiento completamente distinto del que tuvieron hasta entonces.

Prosiguiendo con esta diferencia entre la gente y los objetos: lo que hagan los camellos, las montañas y los microbios no depende de nuestras palabras. Lo que les ocurra a los bacilos de la tuberculosis sí que de-

pende de que les envenenemos con la vacuna BCG, pero en absoluto de la forma en que los describamos... lo que los mata es la vacuna, no nuestras palabras. La acción humana se encuentra mucho más ligada a la disciplina humana que la acción bacteriana. (Hacking 1985, pág. 13.)

Hacking está trazando una distinción entre el efecto de la descripción sobre objetos inanimados y el efecto de los nombres sobre seres humanos. Un tratamiento a base de inyecciones puede matar a los microbios: «las posibilidades de los microbios están delimitadas por la naturaleza, no por las palabras». Sin embargo, el contraste no está tan claro, ya que no son las palabras las que producen efectos en las personas. La etiqueta no les lleva a cambiar de postura o reordenar sus organismos. Una serie de inyecciones tóxicas también puede matarlas. La reacción de los microbios ante las palabras tampoco es menos acusada que la de los seres humanos. A efectos de una comparación ecuánime, en ambos casos el proceso de etiquetado forma parte de una acción condicionadora más amplia, y en ambos la respuesta de microbios, plantas y animales es aún más vehemente que la de los humanos. Los bacilos individuales morirán, ciertamente, pero en poco tiempo habrán surgido nuevas cepas, no para adecuarse a las etiquetas sino para desafiarlas, apareciendo millones de nuevos bacilos inimaginables hasta ese momento e inmunes a los ataques a los que se les somete desde las viejas etiquetas. Al igual que los pervertidos sexuales, los histéricos o los maniaco-depresivos, los seres vivos que interactúan con los seres humanos se transforman para adaptarse al nuevo sistema que representan las etiquetas. Puede que la diferencia real consista en que la vida fuera de la sociedad humana se transforma alejándose de las etiquetas, en un intento de autodefensa, mientras que dentro de ella la transformación se opera en forma de acercamiento a éstas, con la esperanza de obtener alivio o cierto tipo de ventajas.

Llamar la atención sobre la capacidad de respuesta a los nombres tiene de particularmente útil que con ello se invita a los filósofos a cambiar de centro de interés. El enfoque de Foucault desentierra sistemas de conocimiento completos, en vez de concentrarse en la actividad denominativa como un modo

de designar objetos concretos. La relación entre las personas y los objetos que denominan nunca es estática. Tal y como afirma Nelson Goodman, dicha relación se desarrolla en el seno de un sistema inmerso en un proceso de evolución (1978). La actividad denominativa no es más que un conjunto de factores que se agrega al sistema; se ubica en la superficie del proceso de clasificación. La interacción que describe Hacking se ajusta a un ciclo que va de la gente que crea instituciones a las instituciones que hacen clasificaciones, a las clasificaciones que entrañan acciones, a las acciones que exigen nombres, y finalmente a la gente y otras criaturas vivas que reaccionan, positiva o negativamente, a la actividad denominativa.

Una vez que se ha aceptado que las personas clasifican, también se puede reconocer que sus clasificaciones personales gozan de cierto nivel de autonomía. Las comunidades clasifican de distinto modo. Tal y como ya se ha visto, las instituciones sobreviven encauzando todos los procesos de información hacia la tarea de su propio asentamiento. La comunidad instituida bloquea la curiosidad personal, organiza la memoria pública e impone heroicamente la certeza sobre la incertidumbre. Al trazar sus propias fronteras, afecta a todo pensamiento de nivel inferior, de modo que las personas toman conciencia de sus identidades y se clasifican mutuamente según su afiliación a la comunidad. Al utilizar la división del trabajo como fuente de metáforas en que reafirmarse, el autoconocimiento de la comunidad y su conocimiento del mundo deben experimentar cambios cuando se altera la organización del trabajo. Cuando alcanza un nuevo nivel de actividad económica, habrán de diseñarse nuevas formas de clasificación. Pero el control de la clasificación no está en manos de personas concretas. Se trata de un proceso cognitivo que las implica, del mismo modo que se ven implicadas en las estrategias y recompensas del escenario económico o en la elaboración del lenguaje. Los individuos realizan elecciones en el seno de las clasificaciones y estas elecciones están gobernadas por algo distinto, por cierta necesidad de una comunicación más sencilla, o por una demanda de un nue-

vo foco más preciso. El cambio consistirá en una respuesta a la visión de un nuevo tipo de comunidad.

Por ejemplo, ¿a qué se debe que los vinos hayan cambiado de repente de etiqueta? Los clientes de las bodegas Cheese Cellar de Evanston* ahora denominan a sus vinos según la variedad de la uva con la que se hacen. ¿Se trata acaso de una elección consciente de los clientes? ¿Hubo algún restaurante que se negó a ofrecer Burdeos, Borgoña, Loira, Rin, Saint Emilion o Sauternes? ¿Qué significa para la teoría de la clasificación el que los clientes pidan ahora Zinfandel, Gamay o Sauvignon, aun cuando todas estas uvas procedan originalmente de la región de Burdeos?

Lo mismo ha ocurrido con los tejidos. Antes se solían denominar de acuerdo con lugares geográficos: crespón de China y shantung, de la China; paisley, de Paisley; popelina, de Aviñón; cambray (batista), de Cambrai; cachemira, de Cachemira; *Macclesfield silk*, de Macclesfield. Ahora sus etiquetas rezan: 100% algodón, seda natural, pura lana virgen, nailon, poliéster o rayón. El prestigio del oro y de la plata dependía del contraste que indicaba su lugar de origen, pero en nuestros días es más significativo el mero peso. Los libros de zoología infantiles todavía clasifican a los pájaros y a los animales por regiones. Las diccionarios de mitología sitúan el origen de cada mito en Grecia, Roma, el ámbito céltico o la India. Un ejercicio interpretativo tan sofisticado como la estadística global, que todavía está dando sus primeros pasos, utiliza un enfoque basado en el atlas del mundo. En la Biblia las etiquetas de judío, nazareno o samaritano nos dicen mucho sobre cada persona. Mas hoy en día la diferenciación viene dada por las clasificaciones que se basan en el retrato genético, el nivel educativo o el *status* psiquiátrico o laboral. Lawrence Rosen ha expresado con claridad este contraste en la concepción de la

* Se trata de unas bodegas muy conocidas del Napa Valley de California, zona vinícola a la que se hará frecuente mención durante todo este capítulo. (*N. del T.*)

persona como identidad que se negocia en el seno de una comunidad. En Marruecos, la identidad social se inicia en la idea de lugar, y no sólo en el lugar de procedencia, sino en la suma total de las negociaciones y redes espacialmente delimitadas que una persona haya podido reunir.

Una parte muy considerable del carácter de un individuo está constituida por el medio social en el que se ha criado. Para los marroquíes, las regiones geográficas son espacios habitados, esferas en las que las comunidades se organizan para luchar por la vida y forjar cierto grado de seguridad... su interés central es la identidad de las personas *in situ* debido a que el lugar en sí es un contexto social a través del cual el individuo se acostumbra a las formas de crear un espacio habitado. Por lo tanto, ser adscrito a un lugar significa no sólo tener un lugar de origen, sino también poseer esas raíces sociales, esos rasgos humanos que distinguen al tipo de persona que uno es. (1984, pág. 23.)

En otra parte, Rosen contrasta esta visión de la persona como ser arraigado en un grupo y un lugar con otra visión más moderna:

Así, mientras que probablemente lo primero que hará un norteamericano para intentar situar a otro sea preguntarle qué *hace* (es decir, cuál es su oficio), ya que dicha información transmite multitud de implicaciones para las actitudes económicas, sociales y políticas, en Marruecos la pregunta básica es «cuáles son tus orígenes», debido a que ésta es la información que inicialmente encierra mayores posibilidades de predecir los tipos de lazos que se pueden establecer con esa persona.

Algo ocurre en nuestras cabezas cuando un tipo diferente de organización relega por anticuada a la vieja clasificación basada en lugares. El cambio no es deliberado ni consciente. Las instituciones velan su influencia, de modo que apenas nos damos cuenta del cambio.

Uno de estos vaivenes del pensamiento se evidencia en el destino que tuvo el *Dictionnaire Universel du Commerce* de Savary des Bruslon. Savary era un inspector real de aduanas

durante el reinado de Luis XIV. Su diccionario de comercio fue un primer intento de sistematizar el conocimiento que poseían los comerciantes, los productores, los funcionarios y los consumidores. Basándose en él, William Reddy intenta espigar «el paisaje mental del comercio textil de comienzos del siglo XVIII» (Reddy 1986). «Publicado por primera vez entre 1723 y 1730, conoció diversas reediciones, algunas de ellas piratas, y al menos seis traducciones entre 1741 y 1784», y tuvo un gran éxito inicial. Pero en 1784 la nueva edición era poco más que un incongruente conglomerado de revisiones. Habían ocurrido tantas cosas durante esos cuarenta y tres años que se necesitaba un diccionario completamente nuevo, organizado siguiendo un nuevo criterio racional que correspondiese a los cambios que se habían operado en el comercio y la industria. Pero en vísperas de la revolución, resultaba imposible efectuar tal replanteamiento.

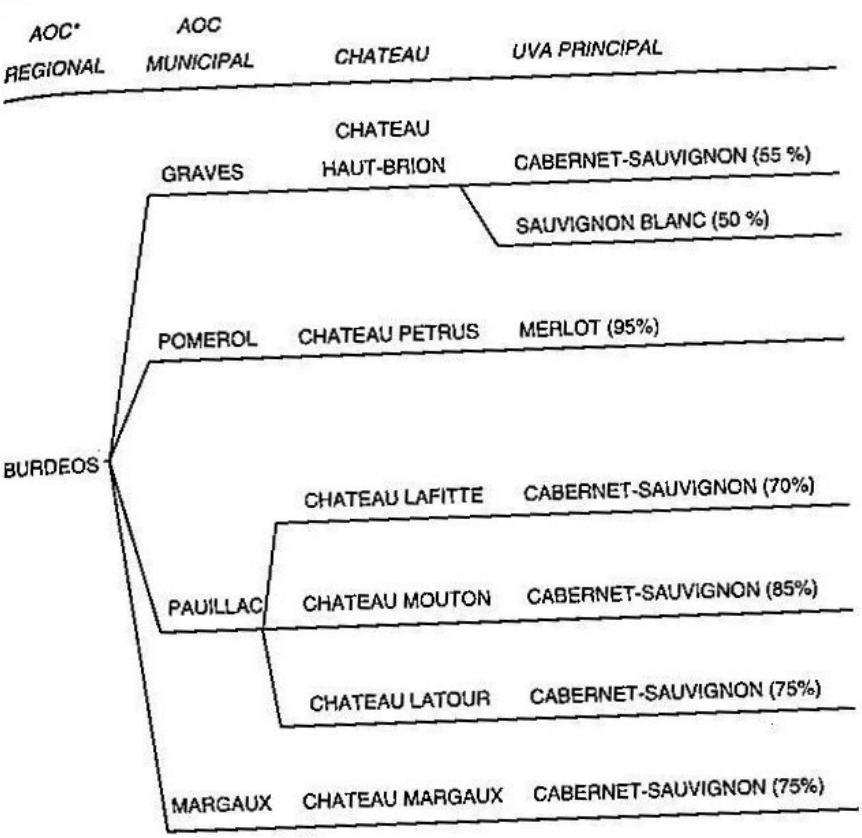
Y es que cuando se escriben documentos clasificatorios tales como guías y diccionarios, son las instituciones vigentes las que realizan la clasificación. Savary había necesitado el talento de un verdadero experto para describir los recovecos del comercio textil en el siglo XVIII. Cualquiera que estuviese metido en esas actividades tenía que aplicar un complejísimo grado de pericia, centrada en la comunidad, que exigía conocer los nombres de los lugares y de los distintos gremios, así como los sellos que permitían reconocer los productos y garantizaban la calidad.

Tras la revolución se llevaron a cabo varios intentos de corregir y renovar el diccionario, pero todos fracasaron hasta 1837, cuando la editorial Guillaumin publicó uno completamente nuevo, que había redactado un comité compuesto de profesores, comerciantes y banqueros. Después de cincuenta años de mercado libre, la cuestión de la reglamentación ya no reviste importancia. «Nada se interpone entre el productor y el comprador. El proceso de producción en sí es, por lo tanto, la única fuente de criterios para determinar de qué tejido se trata.» A estas alturas los gremios ya han desaparecido. Los resul-

tados que éstos garantizaban y que constituían la preocupación fundamental de Savary se han visto sustituidos en el diccionario por procesos de fabricación, materiales y costes, organizados alfabéticamente. Se han bautizado nuevas categorías y dedicado páginas y más páginas a las materias primas, a las plantas y sus lugares de procedencia y a las fibras, incluidas sus propiedades químicas y mecánicas y las etapas de su proceso de transformación en hilo. Se han ampliado algunas categorías de tejido, pero se dice menos acerca de sus variedades específicas. La preocupación fundamental es la producción.

Reddy describe el diccionario de 1837 como una gigantesca tarea de replanteamiento. La noción misma de mercancía había cambiado y había que volver a concebir todas y cada una de las que se utilizaban en Europa. Cuando analiza las diferentes categorías de los dos diccionarios, Reddy saca a la luz un tipo especial de cambio en la economía. La manufactura de tejidos se ha desligado de las instituciones del antiguo régimen. Ya no responde a los gustos indumentarios de una sociedad estratificada, ni a las reglas y privilegios de un cuerpo de tejedores y comerciantes urbanos, ni a las costumbres de los productores campesinos que viven en el *hinterland*, ni a los métodos operativos del gobierno de Versalles. Las instituciones de la industria textil han alcanzado el nivel de organización en que un diccionario puede enumerar sus procesos de fabricación y sus materiales de forma tan independiente como los del sector manufacturero o los de una economía de mercado.

¿Y qué ocurre con el comercio vinícola francés? Es la industria viticultora de California la que, al seguir un proceso similar de industrialización, ha impuesto un cambio de denominación, de modo que el enfoque geográfico, que tan bien funcionaba en Europa, ya no resulta apropiado. Los siguientes diagramas muestran la diferencia. Se ha elegido a seis de los productores de mayor renombre de la región de Burdeos y a seis de los productores más ambiciosos del Napa Valley para efectuar una comparación, no sólo de la calidad de sus vinos, sino también de su escala. Del lado francés, la producción osci-



* AOC, *appellation d'origine contrôllée*: denominación de origen. (*N. del T.*)

FIGURA 1. *Seis productores de vino de la región de Burdeos.*

la entre 3.750 a 30.000 cajas por año. Algunas bodegas californianas producen más de un millón de cajas. Pero al no resultar difícil igualar y superar la escala de producción francesa, se comprueba que la escala no es un factor decisivo del cambio que pasamos a describir.

La producción de California está muy diversificada. Cada bodega produce una amplia gama de vinos, cada uno a partir de una variedad de uva, mientras que los productores franceses

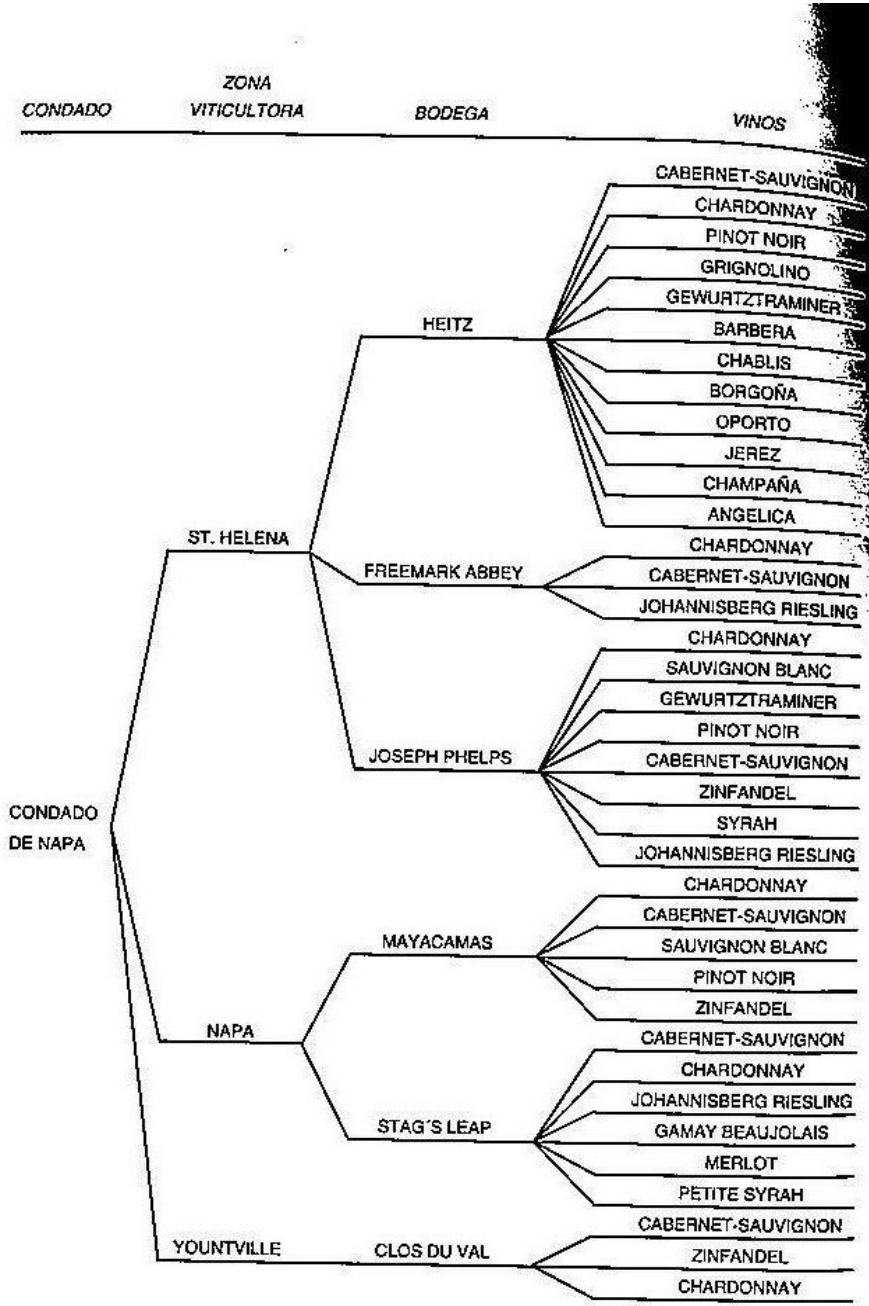


FIGURA 2. *Seis productores de vino del Napa Valley.*

tienden a especializarse en uno o dos tipos de vino y en una mezcla de uvas.

En la clasificación francesa, predomina el factor geográfico. Se puede empezar por decir que Burdeos es una región de Francia, en la que se incluyen zonas más pequeñas como Médoc, Saint Emilion, Graves y Côtes. Los círculos concéntricos se trazan en torno a los *chateaux*. Luego se introduce un principio de calidad. Médoc posee una clasificación que se basa en el precio medio que ha alcanzado el vino en los cien años anteriores a 1855. Es indudable que esta clasificación identificaba el mejor terreno para plantar viñas. La clasificación cualitativa reconoce terrenos de primer, segundo, tercer y cuarto nivel, y un *Cru Burgeois* al final de la escala. Por debajo de este nivel hay plantaciones sin clasificar. Siguiendo este criterio de calidad, el *chateau* no se considera como una parcela de terreno, sino como una denominación de origen o imagen de marca de cuya reputación el dueño se muestra cuidadoso en extremo. Al haber heredado los dueños de Médoc su puesto en el escalafón de la clasificación que se realizó en 1855, están sujetos a unos niveles de calidad autoimpuestos. En Saint Emilion la calidad la juzga un comité. Algunos de los *chateaux* más famosos, los *Premiers Grands Crus*, deben renovar cada diez años su derecho a permanecer en los primeros puestos de la clasificación. Otros, los *Grands Crus*, han de someter cada cosecha a una cata. En ambos casos, el interés por mantener la calidad y el nombre se asemeja a la preocupación que mostraban los gremios en el mismo sentido. Y, al igual que éstos, cada *chateau* elabora un producto específico. Denominar el vino según la región y el *chateau* es condensar información que sólo pueden entender los expertos. El nombre encierra una elaboración bien experimentada, una mezcla tradicional de uvas, un terreno, la pendiente de un valle y un clima. Desafía cualquier otra racionalización Y, al igual que los gremios textiles, es una institución de carácter monopolista que protege al productor. Pertenece a un sistema de percepción de derechos de aduana y de control de los impuestos. No se pueden dar los nombres regio-

nales ni los de los *chateaux* a los vinos de California sin violar un derecho de propiedad.

Ésta fue una de las razones por las que a los vinos de California sólo se les pudo llamar «tipo Burdeos» o «tipo Borgoña». Pero no se juzgó oportuno intentar establecer un «tipo Napa Valley». Podría sin duda haberse hecho de haberse desarrollado la industria vinícola californiana en un período anterior, antes de que entrase dentro de sus posibilidades la venta a gran escala en todo el continente. ¿Quién podría a estas alturas afirmar que, al igual que los vinos de Burdeos, su producción no pudiera también haberse concentrado en una identidad Napa inconfundible y aceptada pero también variada? En cambio, los productores californianos eligieron, o se les obligó a elegir, el camino de la diversificación. Su clasificación se basa en la variedad de uva. Dos de las bodegas de nuestro diagrama utilizan tres variedades para elaborar tres vinos distintos. Una utiliza doce. La ramificación de los tipos de vino en la industria vinícola californiana según la variedad de uva de la que proceden describe ampliamente la especialización existente en el seno de una bodega. De ampliar nuestro examen a los métodos de viticultura, a la crianza del vino en sus diversas fases o las técnicas de embotellado y encorchado, se pondría de relieve un despliegue idéntico de procesos experimentales y elaboración de tipos de vino especializados. Aquí ha aparecido lo que Weber llamó un tipo de racionalidad pragmática, basada en el ajuste de los medios a los fines y en la orientación de mercado. Cada bodega intenta conseguir una gama variada de vinos especializados en un mercado altamente diversificado. El *World Atlas of Wines* (Johnson 1981), que tan bien utiliza el criterio del lugar para explicar los vinos franceses, resulta tan irrelevante para el caso californiano como el diccionario de comercio de Savary para describir la situación de los tejidos franceses en la estructura postrevolucionaria del siglo XIX, y por las mismas razones. Los procesos industriales a gran escala son sus propias instituciones. No se pueden insertar en las pautas del control comunitario local.

Así es como acaban por cambiarse los nombres y se vuelven a calibrar las gentes y las cosas para que encajen en las nuevas categorías. En primer lugar, se tienta a la gente para que salgan de sus nichos ofreciéndoles nuevas posibilidades tanto de ejercer como de eludir el control. Luego construyen nuevas instituciones, y éstas elaboran nuevas etiquetas, y la etiqueta fabrica nuevos tipos de gente. El siguiente paso para entender cómo nos entendemos a nosotros mismos consistiría en clasificar los tipos de instituciones y los tipos de clasificación que éstas normalmente utilizan. Es muy probable que exista un tipo de proceso clasificatorio característico de las instituciones religiosas, y otros que lo sean de las médicas, las militares, las pedagógicas, etc. Los diccionarios de la industria textil francesa muestran que las clasificaciones que emanan de las instituciones administrativas poseen una base territorial, mientras que las que surgen de las instituciones manufactureras se centran en la producción. En cada caso, el propósito para el que se diseñan las clasificaciones y lo que éstas son capaces e incapaces de hacer son siempre diferentes. Una clasificación de estilos clasificatorios sería un buen comienzo para pensar de manera sistemática acerca de los estilos característicos de razonamiento. Constituiría todo un reto a la soberanía de nuestro propio estilo de pensamiento institucionalizado. La comparación de las clasificaciones, entendida como un índice del resto de los acontecimientos que tienen lugar en nuestra sociedad, proporciona una pequeña escalera provisional para escaparse del círculo de la autorreferencia. Podremos así contemplar nuestras propias clasificaciones como si contempláramos nuestra propia piel o sangre a través de un microscopio. Se podrán identificar las regularidades que aparezcan en multitud de esfuerzos clasificatorios con la misma facilidad que los gramáticos estudian las regularidades de la sintaxis y los cambios fonéticos. Nada hay de contradictorio o absurdo en efectuar un examen sistemático de las clasificaciones que nosotros mismos elaboramos. Las dificultades lógicas comienzan cuando intentamos desarrollar ideas imparciales sobre la buena sociedad. Y, sin

embargo, es necesario enfrentarse a estas dificultades si no queremos que toda la investigación acabe por cocerse en un puchero de relativismo filosófico. No es en modo alguno intención de esta obra postular que, puesto que una porción tan grande de nuestro pensamiento corre a cargo de las instituciones, no puede haber comparaciones entre las diferentes versiones del mundo, ni mucho menos afirmar que todas esas versiones son igualmente verdaderas o falsas.

apítulo 9

AS INSTITUCIONES TOMAN DECISIONES E VIDA O MUERTE

Últimamente ha cobrado notoriedad cierta concepción del pensamiento institucional, consoladora aunque falsa. Se trata de la idea de que las instituciones se limitan al pensamiento rutinario, elemental, cotidiano. Andrew Schotter, que tan bien ha descrito las instituciones como máquinas de pensar, estima que el procesamiento de las decisiones de importancia secundaria se descarga en las instituciones, liberando el intelecto del individuo para la ponderación de los asuntos transcendentes y delicados (Schotter 1981, pág. 149). Pero no hay motivos para creer en una dispensa tan favorable. Es más probable que prevalezca la situación contraria: que el individuo tienda a dejar las decisiones importantes en manos de las instituciones para ocuparse personalmente de tácticas y pormenores. Para demostrarlo lo mejor es replantear la cuestión inicial.

Hemos insistido antes en que es muy improbable que las instituciones pudieran buenamente surgir a partir del impulso creciente de una convergencia de intereses y de una mezcla no especificada de coerción y convención. Sabemos demasiado

bien con qué facilidad se desintegran y desploman las instituciones. Lo que hay que explicar es cómo empiezan en absoluto a estabilizarse. Adquirir estabilidad significa asentarse en alguna forma reconocible. Es asombroso cómo las instituciones encajan en tipos estables que podemos reconocer en diferentes épocas y circunstancias. El hecho de que podamos hablar de burocracias de complejidad bizantina o que sepamos reconocer instrumentos monetarios bajo formas exóticas da prueba de la existencia de tipos duraderos de instituciones. La economía institucional sugiere por qué una particular forma institucional tiene más predicamento para el individuo racional en unos entornos económicos que en otros, pero no explica el proceso a través del cual la institución mantiene una identidad y un entorno lo suficientemente estables como para resultar reconocibles para el individuo que realiza una elección racional.

La teoría de la información señala particularmente a nuestra atención la divergencia de estructuras. Supone que cualquier estructura dada exige una acumulación previa de energía. Una estructura de determinada complejidad, una vez estabilizada, utiliza menos energía de la que se precisó para crearla. Por ejemplo, para que el agua en un cazo empiece a formar remolinos y hacer burbujas hay que calentar el cazo durante cierto tiempo. Si se agrega más energía, ésta será utilizada en nuevos niveles de complejidad. Así, aumentando el calor bajo el cazo, los remolinos formarán estructuras cada vez más complejas. También debe existir una manera de disipar la energía que excede de la necesaria para mantener la estructura (Prigogine 1980). Por encima de cierto punto, la aportación adicional de energía no se podrá absorber incrementando la complejidad y se producirá un cambio radical en la estructura global. El agua, por ejemplo, se transformará en vapor. Describir las instituciones como estructuras complejas de información (como hace Schotter) y plantearse la eficacia respectiva de sus canales de comunicación (como hace O. E. Williamson) debería llevar a considerar qué cantidad de energía es necesaria para crear un

tipo concreto de institución y cómo se despliega dicha energía en estructuras de mayor o menor complejidad. Y de aquí debería llevar a evaluar el volumen de transacciones que la institución es capaz de manejar. En caso contrario, la teoría de la información en ciencia política se queda en mera fachada académica, una nueva metáfora de moda para sustituir a la anticuada metáfora funcionalista del decenio de 1950.

Para mantener su forma cualquier institución necesita legitimarse mediante una fundamentación específica en la naturaleza y en la razón; luego facilita a sus miembros un conjunto de analogías con que explorar el mundo y justificar la índole natural y razonable de las normas instituidas, y así consigue mantener una forma identificable y perdurable.

A continuación, la institución empieza a controlar la memoria de sus miembros; les hace olvidar experiencias incompatibles con la rectitud de su imagen y recordar hechos que respaldan una visión de las cosas complementaria consigo misma. La institución les suministra las categorías de pensamiento, fija las condiciones del autoconocimiento y establece las identidades. Mas todo esto no basta. También debe afianzar el edificio social sacralizando los principios de la justicia.

Ésta es la teoría de Durkheim de lo sagrado. Todos los demás controles que ejercen las instituciones son invisibles, pero no los sagrados. Según Durkheim, lo sagrado se reconoce por tres características. En primer lugar, es peligroso. Cosas terribles ocurrirán si se profana; el mundo se desintegrará y el profanador será aplastado. En segundo lugar, todo ataque contra lo sagrado concita emociones en su defensa. Por último, se invoca de forma expresa. Hay palabras, nombres, lugares, libros, banderas y tótems sagrados. Todos estos símbolos hacen de ello algo tangible, pero no limitan en modo alguno su alcance. Parapetado en la naturaleza, irrumpe desde puntos privilegiados para defender todas las clasificaciones y teorías en que se sostienen las instituciones. Para Durkheim, se trata en esencia de un artefacto de la sociedad, de un conjunto necesario de convenciones basado en una particular división del trabajo,

que, por supuesto, produce la indispensable energía para esa clase de sistema (Durkheim 1893). Lo sagrado aporta un punto de equilibrio entre naturaleza y sociedad en el que cada una refleja a la otra y ambas sustentan lo conocido.

A nadie le resulta excesivamente difícil aceptar esta concepción. Inmediatamente se piensa en tótems australianos y emblemas sagrados de reyes medievales. Pero, incongruentemente, la teoría de David Hume de que la justicia es una virtud artificial resulta muy perturbadora. La idea de que la justicia es un constructo social necesario presenta un paralelismo absoluto con la concepción durkheimiana de lo sagrado, sólo que Hume se refiere claramente a nosotros: pone sobre el tapete nuestra propia concepción de lo sagrado. Nuestra reacción defensiva contra Hume es exactamente la que Durkheim hubiera predicho. No podemos permitir que nuestros preceptos de justicia dependan de un artificio. Semejante teoría es inmoral y representa una amenaza para nuestro sistema social, con todos sus valores y clasificaciones. La justicia es el aspecto que sella la legitimidad.

Por esta misma razón, es difícil reflexionar sobre ella con imparcialidad. Pese a la extendida creencia en la pérdida de misterio en el mundo moderno, la idea de justicia permanece, hasta el día de hoy, obstinadamente envuelta en un halo de misterio y sigue siendo refractaria a todo análisis. Si intentáramos pensar contra las presiones de nuestras instituciones, éste sería el lugar más difícil para hacerlo, el punto que ofrecería mayor resistencia. En este asunto, los antropólogos ocupan una posición de privilegio pues han registrado muchas formas sociales distintas, veneradoras, cada una, de su propia idea de justicia.

El concepto de virtudes artificiales forma parte indisociable del programa escéptico de Hume (1739, 1751) y se inserta en la crítica de todas las teorías de las ideas innatas, ya fuera sobre causalidad, Derecho natural o propiedad privada. El radical constructivismo de Hume lo convierte justamente en el filósofo de los antropólogos. Si se trata de descubrir estructuras lógi-

cas en la naturaleza, Hume afirma que todo lo que llegamos a ver son frecuencias y que, a partir de ellas, formamos hábitos y expectativas. En materia de justicia natural, todo lo que podemos llegar a saber es que necesitamos interacciones reguladas, y para satisfacer esa necesidad, desarrollamos principios. Consecuentemente, la idea de justicia no es una respuesta natural como la que se produce ante una emoción o un apetito. Como sistema intelectual, tiene una especie de naturalidad de segundo orden por ser condición necesaria para la sociedad humana. Fabricada precisamente para justificar y estabilizar instituciones, se funda en convenciones en el mismo sentido exactamente de nuestra cita de David Lewis (1969). Por lo tanto, ningún elemento aislado de la justicia es intrínsecamente correcto: que lo sea o no depende de su generalidad, de su coherencia esquemática y de su encaje con otros principios generalmente aceptados. La justicia es un sistema intelectual más o menos satisfactorio concebido para permitir la coordinación de un determinado conjunto de instituciones.

Si todo esto es lógicamente irreprochable y, sin embargo, resulta inaceptable para filósofos que, por lo demás, andan fuertes en lógica, habrá que apuntarlo como otro tanto a favor del poder de lo sagrado para suscitar respuestas emocionales. Por ejemplo, el filósofo victoriano que devotamente editó la *Investigación* y el *Tratado* de Hume, rechazaba de plano su idea de la justicia, considerándola como una aberración, como una broma provocadora de *enfant terrible*. L. A. Selby-Bigge encontraba la argumentación de Hume sobre la justicia difícil, torpe, ininteligible e innecesaria: «Es bien evidente que quería que fuera ofensiva» (Selby-Bigge 1893, pág. XXVIII).

El enfoque de Hume no nos permite negarle el título de justicia a un sistema por el mero hecho de que no concuerde con el nuestro. Un filósofo difícilmente puede aducir defectos de juicio moral para despachar a todas las civilizaciones que han precedido a la nuestra sin parecer sesgado. Invocar la intuición o un sentido inefable de la rectitud es algo que los filósofos no se permiten unos a otros en otros contextos. Cuando Hércules

Poirot atrapó a la Condesa Rossakoff con joyas robadas, ésta negó toda legitimidad intuitiva a la propiedad privada: «Lo que pienso es: ¿por qué no? ¿Por qué tiene que poseer una persona una cosa más que otra?» (Christie 1935). El problema de intentar defender un principio inmutable de justicia es que no todos parecen ver lo evidente. Normas que, en el mundo moderno, se nos antojan monstruosamente injustas no les parecían inicuas a nuestros antepasados. La esclavitud y el sometimiento de la mujer son vulnerables a los mismos argumentos que el derecho intuitivo a la propiedad.

La propiedad ha dejado de ser un problema político destacado en nuestros días. Nuestras propias instituciones han consagrado la igualdad como prioridad esencial. ¿Cómo iba a ser de otra manera en una sociedad que ha dispersado los derechos de propiedad entre accionistas y compañías de seguros y que marcha hacia una organización vertical de las profesiones? Los segmentos verticales necesitan reclutar y promover talentos: la igualdad de oportunidades es su condición necesaria (Perkin 1969). Las instituciones requieren que la igualdad de acceso se incorpore a los principios legitimadores centrales y utilizan la falta de igualdad como reproche para deslegitimar a los regímenes rivales. Consideran abominables las sociedades estratificadas piramidalmente en capas horizontales que se van estrechando a medida que se acercan a la cúspide. Sin embargo, éste es otro modo de organización, que utiliza una base diferente en cuanto a la energía y las comunicaciones, y que posee sus propios principios legitimadores.

Cada vez que naciones occidentales colonizan una civilización antigua, este conflicto entre concepciones de la justicia da lugar a tensiones. En Bali los colonizadores holandeses encontraron dos sistemas de justicia ya establecidos: a nivel de las aldeas locales, la igualdad se veía respaldada por el antiguo sistema balinés; en otros niveles, los códigos jurídicos reflejaban la influencia de un sistema jerárquico hindú. El primero resultaba aceptable para los administradores holandeses; el segundo era pavoroso. De acuerdo con las leyes, alguien que

cometiera una ofensa contra otro de casta superior incurría en circunstancias agravantes, en tanto que en el caso opuesto se suponían circunstancias atenuantes. Un sudra que ofendiera seriamente a un bramán era condenado a muerte; a un bramán que ofendiera a un sudra se le exigía meramente el pago de una multa equivalente a unos pocos céntimos. Si un inferior causaba daños físicos a un superior, se le castigaba con mutilaciones como cortarle las manos o los pies. (Boon 1977, pág. 49, citando la *Encyclopedia of the Dutch East Indies* de 1917.)

James Boon señala que estos duros y parciales castigos consternaban a los occidentales y también que

leyendo entre líneas los informes posteriores a 1849 es evidente que ninguna sencilla explicación basada en la ciega opresión podía explicar el apoyo del pueblo llano a tales diferencias. Los estratos inferiores parecían creer realmente que sus superiores merecían castigos más leves por faltas que ostensiblemente eran las mismas. Posiblemente, los administradores holandeses en Bali hubieran aceptado jerarquías radicales en cuanto a títulos, instrucción, propiedad, méritos religiosos, etc. Pero nunca en procesos judiciales, en particular de tipo penal. En el conflicto entre los dos sistemas jurídicos es donde mejor podemos percibir el patetismo de ese célebre encuentro entre el antiguo Oriente y el nuevo Occidente y de su mutua incapacidad para comprenderse. (Pág. 49.)

Dado que la igualdad como derecho natural o principio universal sigue siendo la principal diferencia entre el sistema occidental de justicia y muchos otros sistemas, no basta sencillamente con rechazar todos estos sistemas alegando que son a todas luces injustos. Y, sin embargo, hay muchos filósofos distinguidos que hacen exactamente eso.

Piénsese en el intento de Alan Gewirth de establecer un principio supremo de moralidad del que dependan todos los demás principios morales y de utilizarlo para demostrar la injusticia de la desigualdad. La argumentación de *Reason and Morality* (1978) es erudita, impresionante y ciertamente seductora. La estrategia consiste en desentrañar el contenido lógico

del concepto de agente racional. Los agentes desean alcanzar los fines que persiguen; consecuentemente, desean libertad y bienestar para actuar. Los deseos son inherentes al concepto de agencia. De ahí que los deseos del agente se conviertan en reclamaciones. Al reconocer la validez de sus propias reclamaciones respecto de todos los demás agentes, el agente racional debe reconocer, en aras de la coherencia, que las mismas reclamaciones formuladas por otros agentes son válidas respecto de sí mismo. No reconocer el elemento implícito en la agencia racional equivale a actuar contra la razón. Desde esta base lógica, el modelo de Gewirth se extiende a los principios morales positivos, incluida la necesaria igualdad de los agentes.

Partiendo como premisa de los deseos del agente racional, Gewirth ha formulado un razonamiento basado en la deducción lógica de deseos y en la coherencia interna [*fittingness*] parecido al utilizado por los teólogos del siglo XII. Estos, para demostrar que la Virgen María había nacido sin pecado original, proponían, primero, que Dios hubiese deseado su inmaculada concepción como algo consustancial a la propia idea de Dios. A continuación, invocaban el argumento de la omnipotencia de Dios, del que se deducía que le hubiera sido perfectamente posible hacer lo que deseaba. Esto les llevaba a la conclusión triunfal de que efectivamente lo había hecho. Una fórmula recalcaba el aspecto volitivo: *potuit, voluit, fecit*; otra, la coherencia interna de la estructura lógica: *potuit, decuit, ergo fecit*. Se ha dicho que Alan Gewirth es insensible a las objeciones convencionales al argumento ontológico de la existencia de Dios (Nielsen 1984). Tanto él como los escolásticos hacen depender su argumentación del desmenuzamiento de las implicaciones lógicas de determinadas palabras: ¿qué otra cosa puede hacer la lógica? Pero ya hemos dicho bastante en anteriores capítulos para mostrar que el paquete de ideas que configura el significado de una palabra es, en sí mismo, producto del pensamiento institucional.

A partir de su «principio de congruencia genérica» [*Principle of Generic Consistency*], Gewirth espera demostrar no sólo

la bondad de la igualdad, sino también la maldad del asesinato y la esclavitud (1978). Ahora bien, ¿qué se entiende por asesinato? Gewirth responde que se refiere a la acción de matar a seres humanos inocentes sin más razón ni fundamento que el lucro o la satisfacción de un deseo. ¿Y por inocencia? Si todas las demás categorías mentales están culturalmente definidas, ¿ha de permitirse que culpa, inocencia, opresión y coacción sean excepciones a la norma? Como señala Lena Jayyusi, las categorías del Derecho tienen como referencia un marco normativo y moral, están ligadas a responsabilidades y se insertan en el orden práctico cotidiano (Jayyusi 1984, pág.4). Descontextualizar, por ejemplo, los conceptos de coacción y opresión tal como se han desarrollado en Occidente —añade— y aplicarlos a las instituciones soviéticas está fuera de lugar desde el punto de vista lógico. La utilización del término «coacción» presupone la pertinencia de derechos cuya vulneración da pie a esa descripción. Si un sistema social y político niega el derecho a la acumulación privada de capital, ser privado de algo respecto de lo cual no existe un derecho previo no es opresivo ni coercitivo en el mismo sentido en que lo sería en otras partes. El programa propugnado por Jayyusi estudia la práctica conversacional y las normas de pertinencia. Lástima que dependa tan estrechamente del habla y que no incluya las estructuras de poder y las pautas de interacción. Sin esa dimensión, el origen de las construcciones morales añadidas a los conceptos verbales no puede rastrearse hasta fuentes de contrastación distintas y, por lo tanto, su interpretación no puede validarse de forma independiente. Jayyusi sólo está dando un paso preliminar hacia la clasificación de los sistemas de categorías. El ejercicio completo clasificaría simultáneamente el orden social.

Sin apelar a la religión, el intuicionismo o las ideas innatas, resulta sumamente difícil defender la bondad universal de un principio positivo de justicia. Brian Barry es otro filósofo bien conocido que, deseoso de defender el principio de igualdad, manifiesta su desacuerdo con el concepto humeano de la justicia como virtud artificial. Según la teoría de Hume, la necesi-

dad de un concepto de justicia sólo surgiría en determinadas circunstancias. Nunca aparecería en condiciones de comodidad y opulencia absolutas, pues no habría necesidad alguna de un principio regulador universal. Nunca aparecería cuando un partido disfruta de un poder aplastante, pues los poderosos no están dispuestos a dejar que los principios generales afecten a sus acciones egoístas. Para Hume, las normas abstractas de justicia sólo se elaboran entre iguales en situación de proximidad. Barry entiende que puede aplicar tales normas de forma significativa a las relaciones desiguales y que su aplicabilidad demuestra que la justicia se basa en principios, y no en convenciones.

Si tomamos unas normas de justicia acordadas por un grupo de iguales y las aplicamos para condenar una sociedad impregnada de una sistemática discriminación grupal, en cierto sentido estamos utilizando criterios independientes y externos. (Barry 1978, pág. 225.)

Para Barry, poder analizar una situación de explotación despiadada desde el punto de vista de la justicia representa un argumento decisivo en contra de Hume. El hecho de que podamos aplicar el concepto de injusticia demuestra, a su entender, que la idea de justicia es universal e independiente de las circunstancias locales. Por ejemplo, alguien puede consentir libremente una medida injusta porque piense erróneamente que así lo exija la justicia.

Supóngase que en cierta sociedad estuviera universalmente aceptado que algunas personas tengan derecho, por nacimiento, a determinados privilegios económicos y sociales. La distribución no plantearía conflictos, pero con toda seguridad calificaríamos este sistema social de injusto. (Barry 1978, pág. 219.)

En estas opiniones Barry está formulando los principios legitimadores de las convenciones creadas para mantener un conjunto concreto de instituciones, a saber, las de la sociedad industrial occidental. En efecto, para nosotros, que hemos in-

teriorizado la justicia de estas instituciones, esa desigualdad es claramente injusta. Cuanto mayor fuera la discriminación en función de la cuna y más ancha la brecha entre los derechos de las diferentes clases, más contundentemente condenaríamos la desigualdad de esta situación. Sin embargo, por mucho énfasis que pongamos al afirmar nuestros propios principios de justicia, éstos no dejan de ser principios que han ido surgiendo a lo largo de los últimos doscientos años, de forma paralela a un sistema económico fundado en el contrato individual. Con el paso de un modelo de integración horizontal a uno de integración vertical, basado en la selección de abajo arriba de individuos independientes, todo el sistema de información ha de ser transformado. Cuando la perturbación alcanza un punto determinado, las estructuras disipativas ya no pueden mantener el modelo. En primer lugar, han de revisarse las analogías fundadoras. Louis Dumont, que ha buceado en los esfuerzos del siglo XVIII por recentrar su ideología y abandonar las metáforas orgánicas, muestra que la parábola de Mandeville de las laboriosas e independientes abejas individuales marcó un hito en la evolución del pensamiento occidental hacia un abandono de los modelos jerárquicos de sociedad y una justificación del individualismo (Dumont 1977, págs. 83-104).

Una vez modificada la analogía con la naturaleza, también ha de revisarse el sistema de justicia. Ahora debe potenciar el movimiento vertical de los individuos, en vez de contenerlos en capas horizontales. El resultado ha sido la consagración de una sociedad basada en un uso inmoderado de la energía sin precedentes en la historia del mundo. Ésta es una sociedad que utiliza la igualdad entre los individuos para justificarse, pero cuya dominación económica y cuyos esfuerzos por mantener sus no equitativas ventajas resultan difícilmente justificables, con arreglo a sus propios principios legitimadores, en una comparación a nivel mundial. Compartimos la indignación, la compasión y la vergüenza de Barry frente a la explotación del débil. Nuestros sentimientos humanitarios, sin embargo, no consiguen desalojar el argumento de Hume.

Según Hume, las virtudes artificiales se conocen por su coherencia interna dentro de un sistema abstracto que armoniza las interacciones cotidianas en una sociedad particular. Brian Barry defiende una idea absoluta de la justicia. ¿Dónde fundarla si no en la intuición?

> Si alguien es capaz de leer una historia de los asentamientos europeos en Australia y las Américas o una historia del tráfico de esclavos negros sin admitir que lo que está leyendo trata de una monstruosa injusticia, dudo que nada de lo que pueda decir logre convencerle. (Barry 1978, pág. 22.)

En otras palabras, este sentimiento es incomunicable en última instancia. Si Gewirth recurría al argumento ontológico en defensa de la igualdad, Barry ha hecho suyo, en la misma causa, algo muy parecido a la justificación que Rudolph Otto ofrece de la verdad religiosa: si el lector nunca ha tenido una experiencia mística, si nunca ha sentido el Mysterium Tremendum, si es ajeno al sentimiento de lo numinoso, en tal caso —señala Otto, teólogo luterano—, nada de lo que pueda decir conseguirá convencerle: el sentimiento es incomunicable. La respuesta de Hume a la Condesa Rossakoff, lo mismo que a los filósofos con intuiciones contrarias, consistiría en recordar que el funcionamiento de una sociedad depende de cierto grado de coherencia y que un resumen abstracto de los principios entrelazados en que basa su funcionamiento favorece la coordinación. Una vez formulado, el artificio se hace venerable. Durkheim podría explicar por qué la justicia, como el muro cubierto de hiedra en una universidad nueva, parece haber estado en su sitio desde siempre: la justicia ha tenido que existir por fuerza desde mucho antes de que los humanos aparecieran en el mundo; sólo así, parecerá tan vieja e inmutable e inasequible a la crítica como un mecanismo fijo de la naturaleza.

En este punto resulta acuciante abordar el problema del relativismo moral. ¿Ha socavado la argumentación su propia base? Hablando en plata, se propone que las instituciones pre-

paran las opiniones morales. Es infrecuente y difícil que un individuo elija una postura moral por motivos racionales personales. En ese caso, nuestros propios juicios son preparados de manera análoga en nuestras propias instituciones sociales. La acusación, por lo tanto, es que no tenemos forma de comparar su valor: todo lo que podemos hacer es describirlos; no podemos nunca afirmar que la justicia exija igualdad ni defender la propiedad privada ni rechazar la esclavitud; hemos reducido todos los juicios morales a expresiones de diferentes sociedades.

Aquí parecen haberse confundido distintas cuestiones. El cargo más grave es el de incurrir en la contradicción y el absurdo. Le sigue en gravedad la idea de que de esto se deduce una tolerancia total hacia cualquier tipo de comportamiento. La idea menos nociva es la de que las ideas morales, al ser —según nosotros— parte inseparable de las instituciones sociales, no se pueden comparar ni enjuiciar, pero esto también es inexacto.

Siguiendo los principios de Hume, podemos afirmar que un sistema es más justo que otro. Y podemos hacerlo con arreglo a dos criterios, lógico el uno, práctico el otro. Según las enseñanzas de Hume, los sistemas de justicia se idean con el fin expreso de facilitar principios coherentes con que organizar el comportamiento social. Por lo tanto, cabe comparar los sistemas de justicia en función de su coherencia. Tal es la misión convencional de la jurisprudencia histórica. Las reformas judiciales se justifican a menudo invocando la falta de coherencia entre los principios aplicados. Para Hume, la arbitrariedad es incompatible con el propósito esencial de la justicia. Así pues, cabe comparar la cantidad de normas arbitrarias. Con ello, se solventan todos los problemas a este respecto. Del lado práctico, podemos comenzar por preguntarnos por los resultados del sistema de justicia en lo que atañe a facilitar principios abstractos que regulen el comportamiento. El sistema podría ser demasiado arcano, complejo y ramificado para resultar comprensible. Mediante pruebas sencillas podemos decidir si el sistema de justicia de un país, pongamos, una potencia colonial,

se ajusta con suficiente precisión al contexto de un lugar diferente, pongamos, África. Por ejemplo, las viejas leyes de la época Tudor relativas a la práctica de la brujería en Inglaterra, ¿eran de utilidad para los funcionarios de distrito que tenían que vérselas con acusaciones de brujería en Sudán? ¿Funcionan bien las disposiciones occidentales contra la bigamia a la hora de dirimir causas entre musulmanes polígamos en Londres? O, para aplicar una prueba práctica diferente, ¿es eficaz el sistema de justicia? ¿Están los tribunales demasiado alejados de los centros de población? Los juristas se pasan la vida haciendo éstas y otras comparaciones entre los sistemas de justicia. Y en ello no están obligados a aplicar los principios que validan sus propias instituciones. En absoluto. Las pruebas de coherencia y falta de arbitrariedad, de complejidad y carácter práctico, no son preferencias subjetivas. Estudiar objetivamente los sistemas de justicia es tan sencillo como medir la longitud de los pies humanos desde el talón al dedo gordo. Los sistemas se pueden comparar como sistemas. Lo que no se puede hacer es escoger una virtud particular, por ejemplo, el buen trato a los animales, la consideración hacia los ancianos o la igualdad, y encontrar una manera de demostrar su bondad y superioridad eternas e inevitables.

Por último, reconocer el origen social de las ideas de justicia no nos compromete a abstenernos de enjuiciar los distintos sistemas. Podemos juzgarlos mejores o peores en función de lo sensatos que nos parezcan sus supuestos básicos. Imagínese que un sistema de justicia plantea que sólo una tercera parte de la población sometida a su imperio es plenamente humana. En semejante caso, podríamos ser objetivos al tener razones para pensar que los dos tercios restantes son seres humanos. Llegados a este punto, el problema del relativismo moral se funde con la discusión sobre lo real y lo ilusorio en el mundo. Espero que no sea necesario sumergirnos en el debate sobre el realismo. Lo dicho con anterioridad despeja cualquier posible duda de que existen pruebas objetivas para contrastar las versiones correctas y erróneas sobre el mundo y su funcionamiento.

Imagínese, por ejemplo, un sistema de justicia que castigase a las personas por lo que supuestamente hicieran en los sueños de otras. No sería difícil demostrar que tal sistema traza las líneas de responsabilidad según una versión errónea de la realidad y una versión errónea de la responsabilidad humana, hasta tal punto que no podría organizarse coherentemente para ninguna cuestión práctica. La forma de ser de los humanos, los hechos de que caminan erguidos y no pueden estar en dos sitios a la vez, forman parte de cualquier sistema de justicia. Subyace a la idea un fondo de experiencia y observación de las condiciones de vida. Todo lo que se pretende afirmar a lo largo de esta obra es que esta experiencia acumulada del mundo debe incorporar expresamente el carácter social de la cognición y del juicio.

El planteamiento en boga, que da a entender que los humanos no son en esencia seres sociales, es lo suficientemente poderoso como para impedirnos ver cómo se comportan en realidad. ¿Qué sucede cuando desaparece la ley? ¿Ocupa su lugar la naturaleza? Hemos afirmado que la naturaleza se define culturalmente, que a las mentes individuales se les facilitan actitudes culturalmente dadas. Así pues, ¿qué ocurre? El propio Hume suponía que en una situación de hambre generalizada cada uno se apoderaría de lo necesario para sobrevivir, arrojando por la borda los conceptos de propiedad privada. Parte de su demostración de la artificialidad de dichos conceptos consistía en mostrar que los criterios de justicia quedarían en suspenso cuando hubiera peligro de morir de hambre. Otros filósofos concuerdan con esta opinión. Pero la población hambrienta no se rebela y apodera de los alimentos existentes. La fuerza bruta no es lo único que la disuade de saquear los almacenes. Ni el azar ni la fuerza determinan exclusivamente quién ayuna y muere y quién come y sobrevive dentro de la familia o la aldea en que ocurren tales crisis. Cuando llega la tragedia, los más fuertes y numerosos no siempre se hacen con todo. La Historia muestra que el hambre no revoca automáticamente todas las convenciones ni da lugar a nada que se parezca a una ley natu-

ral basada en iguales derechos. Al adoptar tal planteamiento, damos carta de naturaleza a nuestras propias ideas de la equidad. Es como si supusiéramos que, una vez que la naturaleza toma el poder, ésta hace lo que sabíamos que hubiéramos debido hacer desde el principio, esto es, distribuir de forma igualitaria. Los comportamientos en situaciones de crisis dependen de los modelos de justicia que se han interiorizado y de las instituciones que se han legitimado.

A veces se reseñan conflictos entre organizaciones internacionales de socorro y funcionarios locales. El personal de dichas organizaciones procedente de los países industrializados de Occidente intenta distribuir las provisiones equitativamente. La igualdad de derechos a la supervivencia es el principio incuestionado. Para desaliento suyo, descubren que no pueden reclutar a representantes de las instituciones locales que les ayuden en su trabajo. A efectos de repartir los alimentos con máxima rapidez, los cauces de distribución existentes serían los más eficaces y aceptables para el país golpeado por el hambre. ¡Pues no! En cuanto la población local interviene en el plan de socorro, los alimentos son desviados. Los pobres son siempre los más vulnerables en una hambruna. Pero la comida no llega hasta ellos. Acaparamiento, robos, explotación, recriminaciones e indignación farisaica forman parte de la desagradable historia de la ayuda alimentaria de urgencia.

William Torry es un antropólogo que ha estudiado las respuestas a las hambrunas (Torry 1984). Torry ha observado hambrunas en el contexto de aldeas o provincias aisladas que no pueden recurrir al socorro exterior. Esta experiencia le ha llevado a preguntarse si esta terrible crisis produce un derrumbamiento de las normas. En vez de ello, observa que la comunidad pasa de su conjunto habitual de principios morales a su conjunto habitual de emergencia. El sistema de emergencia no es una abrogación de todos los principios. Torry no observa un derrumbamiento de las convenciones. Al contrario, el sistema de emergencia empieza por introducir gradualmente un mayor rigor y severidad en los principios distributivos normales. Está

previsto que no habrá suficiente comida para todo el mundo. El sistema de emergencia empieza por acortar las raciones de los desfavorecidos, los marginales y los sectores carentes de poder político. Protegiendo a los que están en el poder y ya se benefician de ventajas se preservan las instituciones medulares y se mantienen abiertos los cauces de comunicación. El efecto es sostener un nivel mínimo de operaciones. A medida que la crisis se agrava y prosigue sus observaciones, Torry presencia con horror una sistemática destrucción de determinadas categorías de personas. Puede reconocer quién está predestinado a morir de hambre (y las víctimas, por cierto, también), identificando el origen de los criterios de elección de las víctimas en los procesos de selección del sistema social regular. Sean cuales sean los principios normativos aplicados para excluir del acceso a privilegios o seguridad —ya se basen en la cuna, el cargo, el sexo o la edad, o en la definición de la desviación social o la delincuencia—, estas exclusiones regulares apuntan a quienes van a obtener menos a medida que disminuyan los recursos y a quienes van a ser expulsados o dejados atrás para morir de hambre. Para sorpresa suya, la víctima preseleccionada acepta mansamente su destino. Una vez pasada la crisis, algunos habrán quizás sobrevivido, pero con toda seguridad habrán perdido a sus hijos y parientes. Torry sigue con atención el proceso de reanudación de la vida social. Dada la calculada falta de equidad en todo lo que ha sucedido, se pregunta si los supervivientes mostrarán resentimiento hacia sus explotadores. Pero no es así. Admiten que la condena de sus familias encaja en una situación de crisis, es parte normal de ésta. Comprenden que la elite nunca estuviera en peligro. Se reincorporan a sus antiguas relaciones de servicio con gratitud, sin quejarse. Su aceptación de la condición de víctimas indica a Torry que ha presenciado no la destrucción del orden social, sino su afirmación.

¿Es ésta una historia siniestra? Torry se pregunta si la presencia o ausencia de una moral de crisis agrava o modera los efectos de la hambruna. Que parezca favorecer una rápida recuperación expresa un dilema caro a los filósofos morales.

¿Debemos considerar las consecuencias de nuestras elecciones o debemos hacer lo que es ineluctablemente correcto? Si todos los que se encuentran en un bote salvavidas van a acabar muriendo si el agua se distribuye de forma equitativa y existe una buena probabilidad de que algunos se salven gracias a una distribución restrictiva, ¿qué debe hacerse? Y si inclinarse por la selección es acertado, ¿quién debe ser salvado? ¿La elite hereditaria? ¿Los más robustos? ¿Los más débiles?

Éste es el problema al que se enfrentaba el grupo de exploradores encerrados en la cueva sin víveres. Se trata de una clase de problema que resulta irresoluble si se presenta a los individuos como dilema intelectual. Para empezar el caso está aislado de todo contexto institucional. La justicia, empero, nada tiene que ver con casos aislados. En segundo lugar, los individuos descargan tales decisiones en las instituciones. Ningún raciocinio particular puede dar con la respuesta. En materia de justicia las decisiones más profundas no las toman individuos que actúan en calidad de tales, sino individuos que piensan dentro de instituciones y en nombre de éstas. Un sistema de justicia no tiene otra forma de existir que satisfacer cotidianamente necesidades institucionales. Concedida esta premisa, se diría que a los filósofos de la elección racional se les escapa el punto en que ésta se ejerce. De acuerdo con esta argumentación, elegir racionalmente no consiste en elegir de manera intermitente entre crisis o preferencias privadas, sino en elegir de manera continua entre instituciones sociales. De aquí se deduce que la filosofía moral es una empresa imposible si no comienza por los condicionamientos del pensamiento institucional. Que nadie busque consuelo en la idea de que los primitivos piensan a través de sus instituciones mientras que los modernos toman individualmente sus grandes decisiones. Esa misma idea es un ejemplo de cómo el trabajo de pensar se deja a las instituciones.

En la opulenta sociedad occidental, un nuevo avance médico puede crear el mismo dilema que la hambruna o el bote salvavidas. Hoy en día, se dispone de una considerable bibliografía sobre la respuesta de diferentes países ante el abanico de

opciones que se abrían en los inicios de la hemodiálisis. El Centro del Riñón Artificial de Seattle aplicaba los siguientes principios:

> Se juzgaba que una persona «merecía» salvar la vida gracias a un tratamiento tan escaso y costoso como la diálisis crónica cuando reunía cualidades tales como decencia y responsabilidad. Cualquier indicio de desviación social como, por ejemplo, antecedentes penales, cualquier sugerencia de que la vida marital no estaba intacta ni libre de escándalos, resultaban sumamente contraproducentes para la selección. El candidato preferido era una persona que hubiera acreditado logros gracias a su laboriosidad y el éxito en el trabajo, que fuese a la iglesia, que formase parte de asociaciones y que interviniese activamente en asuntos de su comunidad. (Fox y Swarez 1974, pág. 247.)

Suponiendo que demasiadas personas estuvieran a punto de fallecer por falta de tratamiento, esa necesidad no podría considerarse un criterio de discriminación. ¿Cuál sería una política mejor? Hay dos grandes diferencias entre la situación en una ciudad moderna e industrial como Seattle y las pequeñas comunidades enfrentadas a lo que, formalmente, es el mismo problema. En primer lugar, el comité de Seattle era secreto. Tal vez por esa razón mereció el siguiente comentario de un psiquiatra y abogado:

> La justicia exige un método más ecuánime que las conciencias descontroladas, los prejuicios innatos y los caprichos de un comité secreto. (Barry 1978, págs. 212-213.)

En segundo lugar, la hemodiálisis era un invento completamente nuevo. Por lo tanto, no había instituciones que fijasen las prioridades. En el caso de la comunidad asolada por el hambre que recurre a su justicia de emergencia, es de suponer que todo el mundo ha interiorizado las normas. Probablemente, algo muy parecido a los criterios del comité de Seattle se aplicaría incuestionablemente si el presidente de los Estados Unidos enfermara del riñón. Sería colocado a la cabeza de la cola y nadie

protestaría. La conciencia de Seattle parece caprichosa y fuera de control porque nadie acepta sus juicios sobre el éxito y el escándalo como legítimos. ¿Qué hubiera sido realmente caprichoso? Quizás reservar el tratamiento exclusivamente para salvar las vidas de condenados a cadena perpetua de forma tal que la justicia no se viera frustrada por su muerte innecesaria. ¿Pero qué más podría pasar por una concepción caprichosa de la justicia en una comunidad en que reinase el acuerdo en torno a la legitimidad de sus instituciones?

Para bien o para mal, una comunidad puede obligar a unas víctimas predesignadas a cargar con el peso de la crisis y resolver sus decisiones de distribución dejando la elección en manos de sus instituciones, pero sólo si les ha conferido legitimidad. Nada tiene de extraño que Guido Calabresi (Calabresi y Babbit 1978, pág. 36) considere poco satisfactoria la distribución por parte de instituciones políticas competentes y responsables. Éste es el precio de vivir en una sociedad plural en la que la legitimidad siempre está en entredicho.

✳ Cuando los individuos discrepan sobre la justicia elemental, el conflicto más difícil de resolver se produce entre instituciones basadas en principios incompatibles. Cuanto más grave es el conflicto, tanto más útil es comprender las instituciones que realizan la mayor parte del pensamiento. De nada sirven las exhortaciones. De nada sirve aprobar leyes contra la discriminación. Que la Liga de Naciones adoptara resoluciones contra la poligamia y la clitoridectomía fue de escasa utilidad para las mujeres africanas. Predicar contra el maltrato de esposas y de niños no tiene más probabilidades de ser eficaz que predicar contra el alcohol, la drogadicción, el racismo o el sexismo. Sólo cambiar las instituciones sirve para algo. De ellas deberíamos ocuparnos, no de los individuos, y deberíamos hacerlo continuamente, no sólo en momentos de crisis.

Preguntémonos qué pasa con la diplomacia cuando entran en conflicto diferentes tipos de instituciones. Entre instituciones de la misma clase, basadas en las mismas analogías de la naturaleza y marcadas por las mismas concepciones de la justicia,

la diplomacia tiene una oportunidad. Pero entre diferentes clases de instituciones, está por lo general destinada a fracasar. Las advertencias serán malinterpretadas. Las apelaciones a la naturaleza y la razón, convincentes para una parte, parecerán infantiles o engañosas a la otra.

Si se admitiera que las instituciones legitimadas se ocupan de tomar las grandes decisiones, habría que cambiar muchas otras cosas. Los psicólogos ya no podrían afirmar que esta extensión de las funciones cognitivas es un asunto trivial cuyo examen debe abandonarse en favor del estudio de un desarrollo perceptivo y moral de los niños desprovisto de todo referente cultural. Una vez que se admitiera que las grandes decisiones siempre implican principios éticos, los filósofos ya no se concentrarían monotemáticamente en los dilemas morales individuales. Michael Sandel ha formulado eficaces argumentos contra la tendencia a dotar a la teoría social de un agente individual ahistórico y libre de trabas. Sandel demuestra cómo la teoría incurre en contradicción interna en su afán de defender las premisas de la filosofía liberal (Sandel 1982). Una teoría de la justicia debe guardar un equilibrio entre las teorías de la agencia humana, por una parte, y las teorías de la comunidad, por otra. Si en la teoría de la justicia la llamada comunidad es del tipo que nunca penetra las mentes de sus miembros, si la experiencia compartida por éstos dentro de ella no tiene efecto alguno en sus deseos ni contribuye en nada a la autodefinición o a sus concepciones de lo valioso, la teoría está lastrada por graves carencias. Su concepción del yo no se sostiene y su concepción de la comunidad se contradice a medida que avanza el argumento. Sandel esgrime estas críticas contra la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971), pero se aplican ampliamente a muchos estudios actuales de la justicia, la comunidad y el yo. Rawls describe dos teorías de la comunidad, ambas individualistas y ninguna suficientemente comparable a la experiencia ordinaria de la agencia humana. Y, después de todo, las premisas de los principios de justicia deben «guardar *algún* parecido con las condiciones de vida de unas criaturas discerniblemente

humanas» (Sandel 1982, pág. 43). En la primera descripción instrumental de la comunidad, los sujetos que cooperan se rigen por motivaciones desinteresadas y el bien de la comunidad consiste en que éstos alcancen sus metas individuales. Aquí, la propia comunidad es exterior a sus metas e intereses. Sandel califica de concepción sentimental de la comunidad la visión que adopta Rawls en su segunda descripción. En ella, la comunidad es en parte interna a los sujetos de la cooperación, ya que alcanza a sus sentimientos. Ambas concepciones presuponen que el sujeto se forma como individuo al margen o antes de la experiencia comunitaria, de modo que las fronteras de su yo se fijan con independencia de las situaciones y son, presumiblemente, incapaces de cambiar. Sandel, por su parte, busca una tercera concepción en la que el yo estaría profundamente penetrado por la comunidad, de modo que la identidad se vería incluso constituida por ésta.

> Desde esta visión fuerte, afirmar que los miembros de una sociedad están vinculados por un sentimiento de comunidad no es sencillamente afirmar que muchos de ellos profesan sentimientos comunitarios y persiguen fines comunitarios, sino más bien que conciben su identidad... como si, en cierta medida, estuviese definida por la comunidad de la que forman parte. Para ellos, la comunidad describe no meramente lo que *poseen* en cuanto conciudadanos, sino también lo que *son*, no una relación que eligen (como en una asociación voluntaria), sino una ligazón que descubren, no meramente un atributo, sino un elemento constitutivo de su identidad. A diferencia de las concepciones instrumental y sentimental de la comunidad, podemos describir esta visión fuerte como una concepción constitutiva. (Sandel 1982, pág. 150.)

La visión fuerte requiere una revisión completa del vocabulario y un cambio en los supuestos básicos. En vez de una filosofía moral que parte del concepto de sujeto humano como agente soberano para el cual la libre elección es una condición esencial, Sandel sugiere que el agente humano es esencialmente un agente que necesita descubrir (no elegir) sus fines y que la

comunidad facilita los medios de autodescubrimiento. En vez de centrarse en las condiciones de la elección, un tipo diferente de filosofía moral se centraría en las condiciones del autoconocimiento. Para todo el que se haya interesado por la teoría del conocimiento de Durkheim esto arroja una luz alentadora. Durkheim y Fleck enseñaron que cada clase de comunidad es un mundo de pensamiento que se expresa en su propio estilo de pensamiento y penetra las mentes de sus miembros, define su experiencia y fija los polos de su comprensión moral. Este programa siempre pareció falto de madurez y rodaje; necesitaba demasiado trabajo para resultar aceptable. Pese a todas sus intuiciones y aciertos, la tendencia en contra suya parecía demasiado fuerte. Pero Sandel devuelve el programa a tiempos pretéritos: consagrarse al autodescubrimiento, buscar los fines propios en la comunidad, es ser un ser humano «tal como lo concebían los antiguos» (Sandel 1982, pág. 22). La tradición es venerable; estos planteamientos ya se han consignado antes en la literatura y en la historia. Sólo un sesgo deliberado y un esfuerzo extraordinariamente disciplinado han permitido erigir una teoría del comportamiento humano cuya descripción formal del razonamiento sólo tiene en cuenta los motivos basados en la autoconsideración y una teoría que no puede concebir forma alguna de incluir la mentalidad comunitaria ni el altruismo, ni mucho menos el heroísmo, excepto como aberraciones. El programa de Durkheim-Fleck señala una vía de retorno. Para bien o para mal, los individuos comparten efectivamente sus pensamientos, armonizan hasta cierto punto sus preferencias y sólo pueden tomar grandes decisiones dentro del ámbito de las instituciones que construyen.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMSON, A. Y OTROS (comps.)

1974 *Critique of Anthropology*, revista alternativa publicada por los estudiantes de doctorado del University College de Londres: Londres: Bellers Press.

ARROW, KENNETH J.

1974 *The Limits of Organization*, de las Fels Lectures sobre análisis de políticas públicas. Nueva York: Norton.

1984 *The Economics of Information*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BAILEY, ANNE Y JOSEP LLOBERA (comps.)

1981 *The Asiatic Mode of Production*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

BARBER, BERNARD

1961 «Resistance by Scientists to Scientific Discovery.» *Science* 134 (3479): 596-602. Reimpreso en 1962. En B. Barber y W. Hirsch, comps., *The Sociology of Science*. Nueva York: Free Press.

BARNES, JOHN

1954 *Politics in a Changing Society: a Political History of the Fort Jameson Ngoni*. Oxford University Press.

BARRY, BRIAN
1978 «Circumstances of Justice and Future Generations.» En R. I. Sikora y B. Barry, comps., *Obligations to Future Generations*. Filadelfia: Temple University Press.
BARTLETT, FREDERICK
1923 *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge University Press.
1927 *Psychology and the Soldier*. Cambridge University Press.
1932 *Remembering: an Experimental and Social Study*. Cambridge University Press.
1958 *Thinking*. Nueva York: Basic Books.
BECKER, HOWARD
1982 *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.
BLACK, DUNCAN
1948 «On the Rationale of Group Decision-Making.» *Journal of Political Economy* 56 (1): 23-34.
BLOCH, MAURICE (comp.)
1975 *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londres: Malay Press. [Hay trad. española: *Análisis marxistas y antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1977.]
BLOOR, DAVID
1976 *Knowledge and Social Imagery*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
BOHANNON, LAURA
1952 «A Genealogical Charter.» *Africa* 22 (4): 301-15.
BOON, JAMES A.
1977 *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*. Cambridge University Press.
BROADBENT, DONALD E.
1970 Reseña en *The Times*, Londres. Reimpresa en *Dictionary of National Biography*, 1961-70. Oxford University Press, 1981.
BULMER, RALPH
1967 «Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands.» *Man* (N.S.) 2: 5-25.
CALABRESI, GUIDO Y PHILIP BABBITT
1978 *Tragic Choices*. Nueva York: Norton.
CAMPBELL, DONALD
1975 «On the Conflicts Between Biological and Social Evolution

and Between Psychology and Moral Tradition.» *American Psychologist* 30(12): 1103-26.

CHAMBERLIN, JOHN
1982 «Provision of Collective Goods as a Function of Group Size.» En B. Barry y R. Hardin, comps., *Rational Man and Irrational Society?* Londres: Sage.

CHRISTIE, AGATHA
1935 *The Labors of Hercules*. Londres: Greenway Edition [*Los trabajos de Hércules*. En *Obras Escogidas*, Vol. III. Madrid, Aguilar, 1959].

COHEN, STANLEY
1980 *Folks Devils and Moral Panics: the Creation of the Mods and the Rockers*. Nueva York: St. Martin Press.

COLBY, BENJAMIN Y MICHAEL COLE
1973 «Culture, Memory and Narrative.» En R. Horton y R. Finnegan, comps., *Modes of Thought*, págs. 63-91. Londres: Faber & Faber.

COLEMAN, JAMES, E. KATZ Y H. MENZEL
1957 «The Diffusion of an Innovation among Physicians.» *Sociometry* 20(4): 253-70.

CONDORCET, JEAN ANTOINE NICOLAS DE CARITAT, MARQUÉS DE
1785 *Essai sur l'Application de l'Analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. París: Impr. Royale. Reedición de 1972. Nueva York: Chelsea Publications.

COSER, LEWIS
1974 *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. Nueva York: The Free Press.

CUNNISON, I. G.
1959 *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*. Manchester: University of Manchester Press.

DE SOTO, CLINTON
1960 «Learning a Social Structure.» En S. Lienhardt, comp., *Social Networks, a Developping Paradigm*. Nueva York: Academy Press.

DOUGLAS MARY
1963 *The Lele of the Kasai*. International African Institute: Oxford University Press.
1966 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Polution and Taboo*. Londres: Routledge & Kegan Paul. [*Pureza y peli-*

gro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid, Siglo XXI, 1973.]

1970 «Deciphering a Meal» y «Self-evidence». En *Implicit Meanings*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975.

1973 *Rules and Meanings*. Nueva York: Penguin.

1980 *Evans-Pritchard*. Brighton: Harvester Press.

1979 con Baron Isherwood, *The World of Goods*. Nueva York: Basic Books.

1986 *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. Nueva York: Basic Books.

1982 con Aaron Wildavsky, *Risk and Culture*. Berkeley: University of California Press.

DUMONT LOUIS

1966 *Homo Hierarchichus: Le système des castes et ses implications*. París: Gallimard [*Homo Hierarchicus*, Madrid, Aguilar].

1977 *Homo æqualis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. París: Gallimard [*Homo æqualis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid, Taurus, 1982].

1983 *Essais sur l'Individualisme*. París: Du Seuil. [*Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.]

DURKHEIM, EMILE

1893 *De la division du travail social: Étude sur l'organization des sociétés supérieures*. París: Alcan. [La división del trabajo social. Madrid, Akal, 1987.]

1895 *Les règles de la méthode sociologique*. París: Alcan. [*Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.]

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie*. París: Alcan. [*Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.]

1903 con Marcel Mauss, «De quelques formes primitives de la classification: contribution à l'étude des représentations collectives». *L'Année Sociologique* 6:1-72.

ELSTER, JON

1983 *Explaining Technical Change: a Case Study in the Philosophy of Science*. Cambridge University Press.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD

1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Po-*

litical Institutions of the Nilotic People. Oxford: The Clarendon Press. [*Los nuer*. Barcelona, Anagrama, 1977.]

1951 *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: The Clarendon Press.

1956 *Nuer Religion*. Oxford: The Clarendon Press.

FESTINGER, LEON, D. CARTWRIGHT, K. BARBER, J. FLEISCHL, J. GOTTSHANKER, A. KEYSEN Y G. LEAVITT

1948 «A Study of a Rumor: Its Origin and Spread.» *Human Relations* 1(4): 464-86.

FIRTH, RAYMOND

1938 *Human Types*. Reimpresión, 1945. Londres: T. Nelson & Sons.

1940 *The Work of the Gods in Tikopia*. Londres: London School of Economics.

1968 Prefacio a W.H.R. Rivers, *Kinship and Social Organization*, Londres: Athlone Press.

FITZGERALD, FRANCES

1979 *America Revised: History Schoolbooks in the 20th Century*. Boston: Little, Brown.

FLECK, LUDWIK

1935 *The Genesis and Development of a Scientific Fact*. Traducción inglesa, 1935. Oxford University Press. [*La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.]

FORTES, MEYER (comp.)

1949 *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*. Oxford University Press.

FOUCAULT, MICHEL

1970 *The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences*. Nueva York: Pantheon Books.

1976 *The History of Sexuality*. Traducción inglesa, 1978. Nueva York: Pantheon Books. [*Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1978.]

FOX, RENÉE, Y JUDITH SWAREZ

1974 *The Courage to Fail: a Social View of Organ Transplants and Dialysis*. Chicago: University of Chicago Press.

FRAZER, SIR JAMES G.

1890 *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Nueva York: Macmillan. [*La rama dorada*. México, F.C.E.]

FRIEDMAN, JONATHAN
1979 *System, Structure and Contradiction in the Evolution of the 'Asiatic' Social Formations*. Copenhague: Nationalmuset.
FULLER, LON
1949 «The Case of the Speluncean Explorers.» *Harvard Law Review* 62: 616-45.
GEWIRTH, ALAN
1978 *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
GINSBERG, MORRIS
1965 *On Justice in Society*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
GLUCKMAN, MAX
1941 «The Economy of the Central Barotse Plain.» Rhodes-Livingston Paper n.º 7 Manchester: Manchester University Press.
1947 «Malinowski's Functional Analysis of Social Change.» *Africa* 16 (4): 103-21.
GODELIER, MAURICE
1973 *Perspectives in Marxist Anthropology*. Traducción inglesa, 1977. Cambridge University Press. [*Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo XXI, 1974.]
GOODMAN, NELSON
1972 *Problems and Projects*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
1978 *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing [*Maneras de hacer mundos*. Madrid, Visor, 1990.]
1983 *Fact, Fiction and Forecast*. 4ª ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
GOULD, STEPHEN JAY
1981 *The Mismeasure of Man*. Nueva York: Norton. [*La falsa medida del hombre*. Barcelona, Bosh, 1984.]
GREENWALD, ANTHONY C.
1980 «The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History.» *American Psychologist* 35 (7): 603-18.
HACKING, IAN
1982 «Language, Truth and Reason.» En Martin Hollis y Steven Lukes, comps., *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
1983 *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Nueva York: Cambridge University Press.

1985 «Making Up People.» En *Reconstructing Individualism* (en prensa). Stanford University Press.

HALWACHS, MAURICE
1950 *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.

HARDIN, RUSSELL
1982 *Collective Action*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

HORTON, R., Y R. FINNEGAU (comps.)
1973 *Modes of Thought: Essay on Thinking in Western and Non-Western Societies*. Londres: Faber & Faber.

HUME, DAVID
1739 *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge, ed. Ed. rev., 1958. Oxford: The Clarendon Press. [*Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977.]
1751 *An Inquiry Concerning Human Understanding and The Principles of Morals*. Ed. rev., 1957. Oxford: The Clarendon Press. [*Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza Editorial 1980.]
1777 *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. rev., 1975. Oxford: The Clarendon Press. [*Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.]

JAMES, WILLIAM
1890 *The Principles of Psychology*. 2 vols. Reedición de 1962. Nueva York: Smith.

JASPERS, J. M. F. Y C. FRAZER
1981 «Attitudes and Social Representations.» Cap. 10 en S. Moscovici y R. Farr, comp., *Social Representations*. Cambridge University Press.

JAYYUSI, LENA
1984 *Categorization and the Moral Order*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

JEVONS, W. S.
1874 *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*. 3ª ed., 1879. Londres: Macmillan.

JOHNSON, HUGH (comp.)
1985 *World Atlas of Wine*. Reino Unido: RHS Entreprises.

KABERRY, PHYLLIS
1952 *Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position*

of Women in Bamenda, British Cameroons. Londres: H. M. Sationary Office.

KHARE, R. S.

1985 *Culture and Democracy: Anthropological Reflections on Modern India*. Lanham, Md.: University Press of America.

KLEIN, MELANIE

1975 *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*. Londres: Hogarth Press.

KUHN, THOMAS

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. [*La estructura de las revoluciones científicas*. México, F.C.E., 1976.]

1979 Introducción a Ludwik Fleck, *The Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press.

LANDAU, MARTIN

1973 «On the Concept of a Self-Correcting Organization.» *Public Administration Review* 33 (6): 533-42.

LEE, RICHARD E IRVEN DEVORE (comps.)

1968 *Man the Hunter*. Chicago: Wenner-Greenn Foundation.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1962 [1966] The Savage Mind. Londres: Weidenfeld and Nocholson. [*El pensamiento salvaje*. México, F.C.E., 1964.]

1963 «The Bear and the Barber» Journal of the Royal Anthropoligical Institute 93 (1): 1-11. [*El oso y el barbero*. Barcelona, Anagrama, 1970.]

1984 *The View From Afar*. Nueva York: Basic Books.

LEWIN, BERNARD

1969 *The Image and the Past*. Nueva York: International Universities Press.

LEWIS, DAVID

1968 *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LLOYD, GEOFFEY E. R.

1966 *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge University Press.

MACBEATH, ALEXANDER

1952 *Experiments in Living; a Study of the Nature and Foundations of Ethics or Morals in the Light of Recent Work in Social Anthropology*. Londres: Macmillan.

MacIntyre, Alasdair
1981 *After Virtue: a Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.

Mackenzie, Donald
1980 *Statistics in Britain, 1865-1930: the Sociological Construction of Scientific Knowledge*. Edinburgh University Press.

Medin, Douglas y Murphy, G. L.
1985 «The Role of Theories in Conceptual Coherence.» *Psychological Review* 92 (3): 289-315.

Meillasoux, Claude
1981 *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge University Press. [*Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. Madrid, Siglo XXI.]

Merton, Robert K.
1949 «The Self-Fulfilling Prophecy.» En *Social Theory and Social Structure* 475-90. 1968. Nueva York: The Free Press.
1957 «Priorities in Scientific Discovery: a Chapter in the Sociology of Science.» *American Sociological Review* 22 (6): 635-59.
1962 «Singletons and Multiples in Scientific Discovery: a Chapter in the Sociology of Science.» *Proceedings of the American Philosophical Society* 105(5): 471-87.
1963 «Resistance to Study of Multiple Discoveries in Science.» *European Journal of Sociology (Archives)* 4 (2): 237-82.
1965 *On the Shoulders of Giants: a Shandean Postscript*. Nueva York: Harcourt Brace. [*A hombros de gigantes*. Barcelona, Ed. 62, 1990.]

Mill, James
1869 *Analysis of Phenomena of the Human Mind*. Reedición, 1982. Nueva York: Hildesheim.

Mill, John Stuart
1888 *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*. Reedición, 1967. Londres: Longmans, Green & Co.

Miller, David
1976 *Social Justice*. Oxford: The Clarendon Press.

Myers, C. S.
1911 *A Textbook of Experimental Psychology*. Londres: Longmans.

Needham, Rodney
1973 *Right and Left, Essays on Dual Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

NELKIN, DOROTHY
1977 *Science Textbook Controversies and the Politics of Equal Time*. Cambridge University Press.

NELSON, BENJAMIN
1977 *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations: Selected Writings*. Toby Huff, comp. Nueva Jersey: Rowman & Littlefield.

NIELSEN, KAI
1984 «Against Ethical Rationalism.» En E. Regis Jr., comp., *Gewirth's Ethical Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press.

O'FLAHERTY, WENDY
1984 *Dreams, Illusions and Other Realities*. Chicago: University of Chicago Press.

OLSON, MANCUR
1965 *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

PERKIN, HAROLD
1969 *Origins of Modern English Society, 1780-1880*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

PRIGOGINE, ILYA
1980 *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*. San Francisco: W. H. Freeman.

QUINE, W. V.
1961 *From a Logical Point of View*. Nueva York: Harper & Row. [*Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Orbis, 1985.]
1969 *Ontological Relativity and Other Essays*. Nueva York: Columbia University Press. [*Relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1974.]

RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1945 «Religion and Society.» En *Structure and Function in Primitive Society*. Londres: Cohen & West, Ltd. [*Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, 1972.]

RAHTJE, WILLIAM, G. G. HARRISON, W. HUGHES
1975 «Food Waste Behavior in an Urban Population.» *Journal of Nutrition Education* 7(1): 13-16. Oakland, Ca.: Society for Nutrition Education.

RAWLS, JOHN
1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap, Harvard University Press. [*Teoría de la justicia*, Madrid, F.C.E., 1979.]

RAYNER, STEVE
1982 «The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: a Millenarian Cosmology.» En M. Douglas, comp., *Essays in the Sociology of Perception*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

REDDY, WILLIAM
1986 «The Structure of a Cultural Crisis: Thinking about Cloth before and after the Revolution.» En A. Appadurai, comp., *Commodities and Culture: the Social Life of Things*. Cambridge University Press.

RIVERS, W. H. R.
1908 «A Human Experiment in Nerve Division.» *Brain* 31: 323-450.
1918 *Dreams and Primitive Culture*, 2ª edición, 1922. Cambridge University Press.
1920 *Instincts and the Unconscious: a Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*. Reimpresión, 1922. Cambridge University Press.

ROSEN, LAWRENCE
1984 *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago: University of Chicago Press.

SANDEL, MICHAEL
1982 *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.

SCHELLING, THOMAS
1960 *The Strategy of Conflict*. Nueva York: Oxford University Press.
1978 *Micromotives and Macrobehavior*, Nueva York: Norton.

SCHOTTER, ANDREW
1981 *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge University Press.

SELBY-BIGGE, L. A.
1893 Introducción a David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* [1777]. 3ª ed., 1975. Oxford: The Clarendon Press.

SEN, AMARTYA
1981 *Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: The Clarendon Press.

SERVICE, ELMAN
1966 *The Hunters*. [Reimpresión, 1977] Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall

SHAPIN, S. Y B. BARNES
1976 «Head and Hand: Rhetorical Ressources in British Pedago-

gical Writing, 1770-1850.» *Oxford Review of Education* 2 (3): 231-54.

SIMON, HERBERT
1955 «A Behavioral Model of Rational Choice.» En *Models of Thought*. New Haven: Yale University Pres.

SMITH, V. KERRY
1984 «A Theoretical Analysis of the "Green Lobby"». *The American Political Science Review* 79: 132-47.

STINCHCOMBE, ARTHUR
1968 *Constructing Social Theories*. Nueva York: Harcourt, Brace & World.

STRATHERN, MARILYN
1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press.

TAMBIAH, S. J.
1969 «Animals are Good to Think and to Prohibit». *Ethnology* 8 (4): 424-59.

TAYLOR, MICHAEL
1982 *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge University Press.

TERRAY, EMMANUEL
1969 *Marxism and «Primitive» Societies*. Traducción, 1972. Nueva York: Monthly Review Press.

TORRY, WILLIAM
1984 «Morality and Harm: Hindu peasant Adjustments to Famines.» *Social Science Information*.

TRENN, THADDEUS J.
1979 Prefacio a Ludwik Fleck, *The Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press.

WARD, JAMES
1920 *Psychological Principles*. Cambridge University Press.

WEBER, MAX
1905 *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. Traducción inglesa, 1930. Nueva York: Scribners. [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1973.]

WILLIAMSON, OLIVER E.
1975 *Markets and Hierarchies: Analysis and Anti-Trust Implications a Study in the Economics of Internal Organization*. Nueva York: Free Press.

YALOW, ROSALYN
1985 «Radiocativity in the Service of Humanity.« *Fordham University Quaterly* 60 (236): 5-17.

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

Abramson, A., 51
acción colectiva: teoría de, 15-25, 36-40, 41-49, 55-56, 62-72. *Véase también* confianza; Mancur Olson; solidaridad; teoría de los bienes públicos
actitudes, estudios de, 122-23
agentes racionales, 168, 181-83
altruismo, 30, 41-42, 55, 183
análisis de redes, 122
anarquía, 53
L'année sociologique, 105, 128
anomia, 144-45
antepasados, culto a los, 59-63, 79-84
antropología, 12-13, 38, 49, 59, 101; clasificación popular y, 87-91; funcionalismo y, 66, 70-72, 77; social, 105-106
Arendt, Hannah, 13
Arrow, Kenneth J., 75; teorema de la imposibilidad de, 115-17
autoridad, 32-33

Babbit, Philip, 180
Bacon, Francis, 105
Bailey, Anne, 51
Barnes, B., 79
Barry, Brian, 169-72, 179
Bartlett, Frederick, 106, 121; convencionalización y, 124-25, 129-30; desarrollo social/individual y, 128-33; diseños experimentales y, 130-31; Haddon y, 124, 129; memoria y, 129-31; Rivers y, 124-33; teoría de la percepción y, 124-31
Becker, Howard, 36
benthamismo, 28, 118
bien colectivo. *Véase* Emile Durkheim; teoría de los bienes públicos
bienes públicos, teoría: 42-43; acción cooperativa y, 42-44; efectos de escala sobre, 42-53, 129. *Véase también* Mancur Olson
Black, Duncan, 116-17
Bloch, Maurice, 51
Bloor, David, 91
Boon, James A., 167

bricolaje, 99-101
British Journal of Psychology, 124
Broadbent, Donald E., 130

Calabresi, Guido, 180
Campbell, Donald, 123
causalidad, 30-31. *Véase también* David Hume
censura, 127
Centro del Riñón Artificial de Seattle, 179-80
Chamberlin, John, 45
Christie, Agatha, 166
cibernética, 127-131
ciencia: clasificación y, 86-96; descubrimientos múltiples en, 110-17; filosofía de 71-72, 73, 199-101, 113-15, 131-33; griega, 87; historia de, 34-37, 63, 86-89, 92-95, 105-106, 110-15
clasificación: actividad denominativa y, 147-60, 162; comportamiento y 147-51, 158-60; 87-88; cualidad de idéntico y, 84, 85-101; dicotómica, 87-88; «encaje» y, 37, 143-45; estructuras teóricas y, 91-96; instituciones y, 18, 77-79, 85, 96-101, 135-60, 163; popular versus científica, 86-91; propósitos de, 148; textiles, 151-54; tipos de, 143, 159, 169; vino y, 151, 154-58. *Véase también* cognición; Emile Durkheim
cognición: base social de, 11-14, 25, 27-40, 89, 95-115, 118-19, 121-33, 1142-50, 169, 175-81; clasificación y, 152-60; independencia y, 135-37, 141; intervención y, 80. *Véase también* orden social
Cohen, Stanley, 60
coherencia. *Véase* justicia; memoria pública
Colby, Benjamin, 106
Cole, Michael, 106
Coleman, James, 122
Coleridge, Samuel Taylor, 95
colonialismo, 51-52, 127-28, 166
comportamiento político, 52-53. *Véase también* teoría de la elección racional
comunidad: confianza, 46; definición, 45-48; desarrollo de, 48-53, 55-57, 150-51; teoría, 181-83; tipos, 47-52. *Véase también* John Rawls; Michael Taylor
conciencia colectiva, 128
conciencia social, 29
Condorcet, Jean Antoine, Marqués de, 116-17
confianza, 15-19, 23, 44, 46, 56, 63, 140. *Véase también* comunidad
conflicto, 18, 49; instituciones y, 128, 180
conocimiento: base social de, 19, 24, 31-40, 52-53, 73-75, 149-60, 168-69; enfoque francés *versus* enfoque alemán del, 29-30; sociología de, 29-30, 38-40, 96; teorías de, 72, 80, 88-96, 106, 182-83. *Véase también* Ludwik Fleck; Robert Merton
constitucionalismo, 23
contratos, 21-22
control social: coacción y, 49-50, 52, 69-70, 78, 144, 169; cosmología y, 50, 61-69, 144; socialización y, 50-51. *Véase también* Michael Taylor
convención, 79-84, 88; definición, 74; estabilidad y, 123-30. *Véase también* Frederick Bartlett; instituciones
cooperación. *Véase* teoría de la acción colectiva
Coser, Lewis, 67-68
cosmología, 50-52. *Véase también* control social
coste-beneficio, análisis de, 40, 52, 64
crisis: individuos y, 19-25; instituciones y, 175-81; normas morales y, 21-25, 175-81

de Borda, J. C., 116
decisiones, 18-25, 161-83
democracia, 27, 117-19
des Bruslon, Savary, 152-54, 158
De Soto, Clinton, 84

determinismo, 56, 100, 138
desviación, teoría de, 60, 113, 144-49
De Vore, Irven, 49
diplomacia, 180-81
división del trabajo, 32-33, 97-100, 142; clasificación, 146, 150; sexual, 78, 97. *Véase también* Emile Durkheim
Dumont, Louis, 171
Durkheim, Emile, 12-13, 24-25, 135, 172, 183; bien colectivo y, 28, 52-53, 138; causalidad y, 30-31; clasificación y, 137, 142-46; crítica de, 38-40, 63; densidad moral y, 33-34; división del trabajo y, 32-33, 144; método sociológico de, 60, 143-45; modelo evolucionista de, 142-46; representación colectiva, 32-33, 142-46; sociedad primitiva *versus* sociedad moderna y, 32-33, 128, 142; religión y, 33, 38-40, 45, 60-64, 142-44, 163-64; suicidio y, 144-45. *Véase también* Ludwik Fleck

Economía: analogías y, 98-99; institucional, 75-77, 162; matemática, 90; política, 116. *Véase también* sistema de mercado
Edgeworth, Francis, 90
elección racional, teoría de: 25, 27-29, 56, 162, 182-83; antropología y, 101; críticas de, 41-50, 76; intereses individuales y, 25, 27-28, 39-40, 69-71, 178; política y, 53; religión y, 61
Elster, Jon, 57-59, 64, 66, 70-71
equilibrio, 77, 115, 138, 141
estructura social, 51, 80-81; competitiva *versus* atributiva, 109-110, 118-19; estereotipos sexuales y, 78-79; matrimonio y, 107-110. *Véase también* hambruna; parentesco; patrilinealidad
etnografía, 140-41
etnología, 59
Evans-Pritchard, Edward, 13; amnesia estructural y, 105-107; *Los nuer* y, 105-15
evolución, 57-59, 125-33, 142-46
explicación, 57-58

Festinger, Leon, 122
filosofías jurídicas, 22-25
Finnegan, R., 38
Firth, Raymond, 61, 129
Fitzgerald, Frances, 103
Fleck, Ludwik, 24-25, 73, 108, 136; colectivo de pensamiento y, 32-38, 57; comunidad de pensamiento y, 33-34; conocimiento y, 80, 86-87, 136; críticas de, 34-40, 63; Durkheim y, 30-34, 37-40, 53, 55-58, 63, 66, 68, 72, 73, 75; estilo de pensamiento y, 31-40, 68-72, 83, 138-139, 183; estructura grupal y, 34; mundos de pensamientos y, 33-39, 63, 71, 83, 183; ritualismo y, 60
Foucault, Michel, 136, 147, 150
Fox, Renée, 179
Frazer, C., 122
Frazer, Sir James G., 140
Freud, Sigmund, 126-128, 133
Friedman, Jonathan, 51
Fuller, Lon, 19, 22-23
funcionalismo, 38-40, 51, 55-72, 112, 163; biológico *versus* sociológico, 56-60; equilibrio y, 77; estructural, 58. *Véase también* Jon Elster; Robert Merton

Galileo, 35
Gestalt, teoría de, 130
Gewirth, Alan, 167-69, 172
Gluckman, Max, 71, 79
Godelier, Maurice, 51
Goodman, Nelson, 36-38, 91, 94, 150
Gould, Stephen Jay, 100, 133
Greenwald, Anthony, 13
grupos corporativos, 68-69
grupos latentes, 45-46, 63-71, 119. *Véase también* Mancur Olson
grupos sociales: como individuos, 12,

28-29, 35-37, 135; concepto de, 32-40; formación de, 44, 118-19, legitimidad de, 75. *Véase también* Emile Durkheim, Ludwik Fleck; grupos corporativos; grupos latentes; marxismo; Mancur Olson

Hacking, Ian, 35, 80, 147-50
Haddon, A. C., 124
Haeckel, Ernst, 133
Halbwachs, Maurice, 105, 119
hambruna: distribución y, 175-77. *Véase también* crisis
Hardin, Russell, 39
Head, Henry, 125
hegelianismo, 29, 105, 138, 141
historia: concepciones de, 103-104, 138-41
Horton, R., 38
Hume, David, 30-31, 49; justicia y, 164-65, 169-73; virtudes artificiales y, 164, 169-73, 175

idealismo, 138
ideología, 29
identidad social, 152, 182
igualdad: como derecho nacional, 166-67; moral y, 167-73. *Véase también* justicia
igualitarismo, 23
imágenes visuales, 128-29
individualismo, 22-25, 36-37, 138, 171
información: integración grupal y, 122; modelos, 75-77; teoría, 162-63. *Véase también* instituciones; sistema de mercado
instinto, 125-27
instituciones: cambio social y, 180-81; convención y, 74-75, 79-84, 135-37, 170; definición, 74-75, 77-78; desarrollo de, 77-84, 85-89, 96, 138-42, 161-65, 170-71; estabilidad de, 163-65; grupos sociales como, 75; inercia y, 60; información y, 75-77, 85, 121-33, 135-38, 150; justicia y, 163-83; legitimidad y, 73-79, 82-84, 142, 163-68, 176-80; memoria pública y, 107-15, 118-19, 137, 150, 163; orden natural y, 79-84, 85-89, 96-101, 109-110, 118, 128, 133, 163-64, 171; teoría, 91; tipos de, 161-63. *Véase también* clasificación; conflictos; crisis; economía
Isherwood, Baron, 78, 98

James, William, 128
Jaspers, J. M. F., 122-23
Jayyusi, Lena, 169
jerarquías, 23-24, 70, 79, 88, 118-19, 127, 16-71
Jevons, W. S., 93-94
Johnson, Hugh, 158
juegos, teoría de, 77
Jung Carl, 133
justicia: coherencia y, 172-76; igualdad y, 167-81; legitimidad y, 164-66, 178; teoría de, 36, 163-73, 178-81. *Véase también* David Hume

Kaberry, Phyllis, 97
Khare, Ravindra S., 146-47
Klein, Melanie, 94
Kuhn, Thomas, 35-36, 38, 110

Laboratorio de Psicología de Cambridge, 124*
Lee, Richard, 49
lenguaje, 96
Lévi-Strauss, Claude, 13, 88, 97, 99-100
Liga de Naciones, 180
Lewin, Bernard, 128
Lewis, David, 74, 165
Llobera, Josep, 51
Lloyd, Geoffrey, 87
Lógica, 104, 167-69; historia de, 83-84; significado y, 93-97; cualidad de idéntico y, 82-84, 86-91

Malinowski, Bronislaw, 71
Mandeville, Bernard, 171
Mannheim, Karl, 29-30
Marx, Karl, 58, 105

marxismo, 27, 29, 138; antropología y, 81; historia y, 136; religión y, 81
Mauss, Marcel, 141-143
McDougall, William, 124
Medin, Douglas, 91
Meillassoux, Claude, 51
memoria colectiva, 125
memoria pública: amnesia estructural y, 123-15, 132-33; coherencia y, 107-109, 113, 118-19, 132-33, 172-73; eficacia de, 110. *Véase también* instituciones; orden social
mercado, sistema de: 69-70, 146; cambios en, 153-58; información y, 76; racionalidad de, 138-39
Merton, Robert, 13, 147; amnesia estructural y, 105-106, 110-12, 118; ciencia y, 105-106, 110-12, 132; funcionalismo y, 58-59, 61, 70-71; Mannheim y, 29-30
Mill, John Stuart, 83, 95
mitades, 88
mnemónicos, sistemas: 106-107
modernidad, 137, 143
Myers, C. S., 124, 131

Nelkin, Dorothy, 103
Nelson, Benjamin, 141
Nielsen, Kai, 168
nominalismo, 148
normas morales: base social de 19, 29, 33, 135-36, 167-69, 172-83. *Véase también* crisis; igualdad

Olson Mancur: acción colectiva y, 42-46, 53, 62; grupos latentes y, 43-46, 49, 63-66; teorema de la inconsecuencialidad de, 42-44, 69
orden social: base cognitiva de, 52, 57, 66-72, 73-75, 104, 131-33; como bien público, 47-48; desarrollo de, 28, 32-33, 39-40, 46-49; mantenimiento de, 50-53, 107-10; memoria pública y, 104-15, 118-19; modelo estático de, 50-53; variación dentro de, 28-30
Orwell, George, 13
Otto, Rudolph, 172

parentesco, 51, 82, 108-10
Parsons, Talcott, 58
patrilinealidad, 109
percepción, teoría, 125-33
Pericles, 22
Perkin, Harold, 166
Popper, Karl, 34
Prigogine, Ilya, 162
psicología, 41, 55, 60: alemana, 130; cognitiva, 121-25, 131; cualidad de idéntico y, 91-92; de desarrollo, 126-27

Quine, W. V., 91-94

Radcliffe-Brown, A. R., 71; culto a los antepasados y, 62; ritualismo y, 59-60
Rathje, William, 113
Rawls, John, 36, 181-82
Rayner, Steve, 119
«recapitulación», 133
reciprocidad, 50-53, 55
reconocimiento, 18
Reddy, William, 153-54
relativismo histórico, 136
religión, 38-39, 41-42; desarrollo de, 62-69, 80-81; efectos de, 60-63, 79; historia de, 44-46; representación colectiva, 146-47. *Véase también* Emile Durkheim; secularización de, 139. *Véase también* Emile Durkheim; ritualismo; sagrado; Vínculo social; Max Weber
ritualismo, 23, 59-63, 71. *Véase también* Emile Durkheim; Ludwik Fleck; A. R. Radcliffe-Brown
Rivers, W. H. R.: desarrollo social/individual y 124-33, 140; evolución y, 125-33. *Véase también* Henry Head
Rosen, Lawrence, 151-52
Russell, Bertrand, 130

sagrado, 140, 143-44, 146, 171; rasgos

de, 163-64; símbolos y, 33, 163-64; social *versus* individual, 32-33
Sahlins, Marshall, 51
Sanciones colectivas, 50-51, 56
Sandel, Michael, 181-83
Schelling, Thomas, 74, 99
Schotter, Andrew, 76-77, 93, 161-62
Selby-Bigge, L. A., 165
Seligman, C. S., 124
Sen, Amartya, 99
Service, Elman, 49
Shanon, E. E., 77
Shapin, S., 79
Simon, Herbert, 76
socialización, 50. *Véase también* control social
sociedad, 73; definición, 27, 36; pequeña escala, 41, 45-53; primitiva *versus* moderna, 32, 48-52, 87, 126-28, 141-42, 170-72; *versus* individuo, 28-29. *Véase también* Emile Durkheim
sociología, 60, 110; desarrollo de, 28-30, 131-32; funcionalismo y, 56-58, 70-71; rechazo y, 113, 145; religiosa, 139. *Véase también* cognición; Emile Durkheim; Robert Merton
solidaridad, 59-64, 71, 79; como acción colectiva, 138; definición, 15-19, 24-25; formas de, 32-33, 142-146; sacrificio y, 19-24, 39. *Véase también* Emile Durkheim; Ludwik Fleck
Stinchcombe, Arthur, 58
Strathern, Marilyn, 97
Swarez, Judith, 179

Taylor, Michael, 47-49
Terray, Emmanuel, 51
Torry, William, 176-77
Trenn, Thaddeus J., 34

urbanización, 140
utilidad, teoría: 90
utilitarismo, 28

verdad: base social de 135-37, pruebas de, 38. *Véase también* clasificación; Nelson Goodman
vínculo social, 15-19, 25; formación de 40, 73; religión y, 38-40. *Véase también* cognición; solidaridad
voto, teoría: 116; ordenamiento circular en, 117-18

Ward, James, 130
Weber, Max, 35, 137-43, 158
Wiener, Norbert, 130
Wildavsky, Aaron, 12, 23, 45, 64
Williamson, Oliver E., 76, 162

Yalow, Rosalyn, 16-18